نشر گفتار

نجیب مایل هروی

سایه به سایه

دفتر مقاله‌ها و رساله‌ها

زبان و ادب فارسی؛ تصوف، عرفان و فلسفه‌ستیزی؛ کتابشناسی و نقد کتابهای عرفانی؛ نسخه‌شناسی و معرفی نسخه‌های خطی





نجیب مایل هروی در ۱۳۲۹ خورشیدی زاده شد. در هرات و کابل تحصیل کرد. در۱۳۴۹ به حیث عضو فرهنگی درانجمن تاریخ (کابل) مشغول تحقیق شد. در ۱۳۵۸ پس از اخذ درجهٔ کارشناسی ارشد ازدانشگاه فردوسی مشهد به فهرست نگاری نسخه های خطی درکتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی پرداخت. در ۱۳۶۴ به حیث مدیرِ گروه پژوهشیِ نقد و تصحیح متون در بنیاد پژوهشهای اسلامی، درزمینهٔ نسخه شناسیِ نسخِ خطی و روشهای تصحیح متون به تالیف وتدریس مشغول شد. از سال ۱۳۶۸ به حیث مؤلف مقاله های عرفانی بادائرة المعارف بزرگ‌اسلامی، ازسال۱۳۷۶هم به حیثِ مؤلف مقاله های مربوط به دایرة المعارفِ اطلاع رسانی ←


نشر گفتار
مجموعه
ویادنامه
۴
۵
۳۸

نشر گفتار

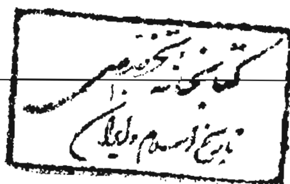
در اقلیم ایران شناسی هنوز نکته‌هایی بسیار وجود دارد که درسایهٔ ناشناختگی مانده است و برای رسیدن به کلّیت نظام‌مند تاریخ ادب و فرهنگ جهان ایرانی، می‌بایست ناشناخته‌های مذکور را بازجُست و پیوند آنها را با شناخته‌های تاریخ ادب و فرهنگ بازیافت. مجموعه سایه به سایه در پی پاره‌ای از ناشناخته‌های مربوط به زبان و ادب فارسی، تصوّف و عرفان ایرانی و نکته‌های کتاب شناختی ونسخه شناسی است که در چهار بهره فراهم آمده.

در این مجموعه از ضرورت تجدید تصحیح نگارشهای ادب فارسی و اهمیت بازخوانی آنها به صورت انتقادی سخن رفته و از ارزشهای زبان شناسی و گونه شناسی نسخه‌های مَشکُول یاد شده وطریق بازسازی یکی از آثار ارزشمند خواجه رشید الدین فضل اللّه همدانی نموده شده و به معرفی نسخه‌های ایرانی مهمترین اثر دیسقوریدس - یعنی کتاب الحشائش - پرداخته شده و یکی از کانون‌های ناشناختهٔ تصحیح و ترجمهٔ متون در ایران عصر صفوی مجال طرح یافته است. هم در این مجموعه نسبت نااستوار رسالهٔ اصطلاحات صوفیه به فخرالدین ابراهیم عراقی مورد مداقّه و ردّ قرار گرفته و گزارش کبیرالدین عراقی ازنمادهای خانقاهی مطرح گردیده و مذهب عَدلی و عوامل تقریب از زبان علاءالدوله سمنانی مجال بحث یافته و تفسیری غریب از ایمان که توسط پیر تسلیم در سدهٔ ۸ هـ. ق. در شرق جهان ایرانی جنجالی به پا کرده بود، نقد و بررسی گردیده و گزارهٔ احوال و نمونهٔ اشعار بازیافتهٔ یکی ازسخنوران قرن ۷هـ. ق. ـ یعنی ملک محمود تبریزی ـ که ناشناخته مانده بود، آورده شده وبه بررسی بحر طویل فارسی اهتمام گردیده و به یکی از پسوندهای نام‌آواساز در زبان فارسی توجّه داده شده و علّتهای فلسفه ستیزی ابوحامد غزالی و تاثیر آن در تاریخ فرهنگ ایران مورد نقد و تمحیص قرار گرفته است.

(مربوط به کتابخانهٔ ملی ایران)، عضو دایرة المعارفهای مزبور شد. او چاپ ونشرِ گاهنامهٔ مجموعه رسائل فارسی را مجال طرح داد که هر سال دو دفتر آن زیرِ نظرِ وی منتشر می شود. مقاله های اودر مجلّه های تخصصّی ایران، سوریه، پاکستان و افغانستان به چاپ رسیده است. از جمله آثار اوست: نقد وتصحیح متون؛ کتاب آرایی در تمدّن اسلامی؛ خاصیت آئینگی؛ جامی؛ تاریخ نگارشهای خانقاهی به زبان فارسی؛ تاریخ سیاسی زبان فارسی؛ ابن عربی در ایران؛ فرهنگِ مفاهیم مثنوی؛ تاریخ تصوّف در ایران؛ این برگهای پیر.
وی چندین متنِ عرفانی کهن را تصحیح وتحشیه کرده که درمیانهٔ سالهای ۱۳۵۷-۱۳۷۷ به چاپ رسیده است. آخرین آثارِ تصحیح شده توسط اوست: شرحِ مثنوی مولوی از اکبرآبادی؛ مذکّرِ احباب از نثاری بخاری.

شابک: ۹ - ۲۳ - ۵۵۷۰ - ۹۶۴
ISBN: 964 - 5570 - 23 - 9

قیمت ۳۰۰۰ تومان



نجیب مایل هروی

سایه به سایه

دفترِ مقاله‌ها و رساله‌های عرفانی، ادبی و کتاب‌شناختی



نشر گفتار

تهران، ۱۳۷۸



تلفکس: ۲۲۷۷۹۸۶؛ تهران: صندوق پستی ۳۳۶۹-۱۹۳۹۵

سایه به سایه

تألیف: نجیب مایل هروی

تعداد: ۱۵۰۰ نسخه؛ چاپ اول، بهار ۱۳۷۸

لیتوگرافی: کیارنگ؛ چاپ: مهدی؛ صحافی: زرین کار

تمامی حقوق برای نشر گفتار محفوظ است.

شابک: ۹-۲۳-۰۵۵۷۰-۹۶۴

به یادِ پدرم ــ روان شاد استاد رضا مایل‌هروی.
آن رفتهٔ در غربت،
وان ماندهٔ در قربت.

فهرست

دو سایگیِ تمدّن

فریادِ «آلمان، آلمانِ برتر از همه»
نشانهٔ پایانِ اندیشیدن جدّی و نشانهٔ
پایانِ فلسفه و تفکّر در آلمان خواهد بود.
(نیچه: غروبِ بُت‌ها)

هر انسانی در عالمی زندگی می‌کند که به جهان‌بینی او نسبت دارد و هر جامعه‌ای هم برای خود عالمی دارد که به تمدّنِ وی منسوب است و پیوسته. جامعه‌هایی که در فضای تمدّنی واحد و یگانه نَفَس می‌کشند، البتّه با شئونی روشن از زندگی آشنایند و پسندهای شاخص و متشخّصِ آن تمدّن را با پسندهای خویش همخون و همگون می‌یابند. به این جهت ذهن و زبان اهالی اجتماع در حوزهٔ تمدّنِ واحد و یگانه ــ بطور طبیعی و بدیهی ــ از تلاطم، تزاحم و تناقض در امان می‌ماند. اما جامعه‌هایی که در فضای دوسایگیِ تمدّن قرار می‌گیرند، البته گرفتارِ تناقض‌اند و درگروِ دوگونگی و دوگانگی، زیرا وقتی یک جامعهٔ واحد در پناه سایه‌های دو تمدن قرار می‌گیرد، روشنی شئون زندگی را از دست می‌دهد و تا آنگاه که از پیوند و آمیزشِ دو سایهٔ تمدّنهای دوگانه، تمدّنی یگانه و واحد بوجود نیاورد، بی‌گمان در بسیاری از زمینه‌های زیستی، دوگانه می‌بیند، دوگانه می‌شنود، دوگانه می‌فهمد و حتّی دوگانه عمل می‌کند که این دوگانگیِ ناشی از دوسایگیِ تمدّن چیزی جز تناقض نیست و چیزی هم جز تلاطم و تزاحم به بار نمی‌آورد.

در فضایی که ما زندگی می‌کنیم، ناآرامیِ ناشی از دوسایگیِ تمدّن وجود دارد. ما، از سویی، در فضای تمدّنی زندگی می‌کنیم که اکنون به نیمهٔ دوم قرن چهاردهم آن رسیده‌ایم. بسیاری از پسندهایمان و بسیاری از شئون زندگیمان در فضای این تمدّن قرار دارد. و از سوی دیگر در فضای تمدّنی به سر می‌بریم که

واپسین سالهای دوهزار سالگیش را سپری می‌کند: تمدن قرن بیستم. این دو فضای تمدنهای چهارده قرنی و بیست قرنی، دو سایه است و ما در دوسایگیِ آن با شئونِ فرهنگیِ روشنی سر و کار نداریم؛ زیرا از سویی سنّتهای دیرینهٔ تمدّن چهارده قرنی را پویا نکرده‌ایم که نو نماید و نوی‌هنگ شود و از سویی، سنّتهای تازه و جدیدِ تمدن بیست قرنی را «بومی» نساخته‌ایم که با سنّتهای دیرینه‌مان جمع شوند و گرد آیند و آمیخته گردند و الگوهای روشنی بسازند و فضای واحد و یگانه‌ای بوجود آورند تا از دوسایگی تمدّن بدر آییم و با تمدّنی واحد و شئونِ روشن آن سر و کار یابیم.

البتّه یکی از راهها، بل یکی از شاهراه‌های رسیدن به فضای تمدّن واحد و یگانه، شناختِ نظاممند از دوسایگیِ تمدنهای چهارده قرنه و بیست قرنه است. اما ناگزیریم که در سایهٔ روشنِ تمدنِ چهارده قرنهٔ خود بیاساییم و تاریخ فرهنگِ آن را بدرستی و وضوح ترسیم کنیم، همچنان‌که ناگزیریم که در فضای تمدنِ نوین قرنِ بیستم در جستجوی سایه‌روشن‌ها باشیم و این دو سایه روشن را به گونه‌ای بنگریم که سایهٔ آن را به سایهٔ این پیوسته کند و آمیخته.

نگارنده در این دفتر، گاهگاهی از سایهٔ تمدّنِ بیست قرنی به سایهٔ تمدّنِ چهارده قرنی نگریسته است، پاره‌ای از نکته‌های مربوط به تاریخ فرهنگِ دیرینه را در ضمنِ مقاله‌هایی از دید و نگاهی امروزینه نگریسته است و با تصوری که از دوسایگیِ تمدّن داشته است، سی و اند مقاله از مقاله‌هایش را که در میانهٔ سالهای ۱۳۵۸-۱۳۷۴ نوشته و منتشر کرده بود، در *سایه به سایه* فراهم آورد و نشرِ آن را به دوستِ دانشور جناب آقای سیامک عاقلی پیشنهاد کرد. ایشان نیز آن را در مجموعه انتشارات نشرِ گفتار قرار دادند که به این وسیله از ایشان فراوان سپاس دارد و امتنان.

ن. مایل هروی

۱۳۷۵/۸/۱۲

□ زبان و ادبِ فارسی

ضرورتِ تجدیدِ تصحیحِ متونِ ادبی

متونِ ادبی، یا دقیقتر گفته شود، متونِ ادبیاتِ تخیّلی در هر زبانی، و در هر زمانی بیشتر از دیگر نگارشهای آن زبان در معرضِ دگرگونیها و تغییراتِ زبانی و ذوقی قرار گرفته‌اند. علّت آن هم روشن است، این دسته از متون همگانی‌اند یا قلمرو گسترده‌تر از اقلیمِ اهلِ زبان را از اوانِ انتشار خود فراگرفته‌اند و بنابر همگانی بودنِ خود، خوانندگان و مشتاقانِ بیشتری داشته‌اند. و از آنجا که متون مذکور با ذوق و احساسات اهالیِ زبان پیوندی گسترده و گاه عمیق داشته‌اند، خواه‌ناخواه مشتاقان و خوانندگان این متون برپایهٔ روح زمانِ خود و روح فردی خویش، و هم براساس پسندهای معمول و شناخته‌شدهٔ زبانِ زمانِ خود بر متون مزبور ذوق و سلیقهٔ خود را اعمال کرده‌اند. به این دلیل متونِ ادبیاتِ تخیّلی به نسبت با دیگر متون[1] واژی و واژگانی

---

۱. البتّه در هر زبانی نگارشهای عام و همگانیی وجود دارد که از زمرهٔ نگارشهای ادبیات تخیّلی محسوب نمی‌شوند ولیکن به دلیل همگانی بودن و به دلیل نیازهای دوره‌ای و مقطعی، اهل زبان در آنها شدیداً تصرّف کرده‌اند تا جایی که آنها را از ساختِ اوّلیه و از صورتی که توسط مؤلّف فراهم آمده است کاملاً دور ساخته‌اند. در این دسته از متون و در این‌گونه تصرّفات، البتّه بحث از ذوق و سلیقه و اعمال احساسات اهلِ زبان مطرح نیست بلکه نیازهای موضوعی اهل زبان سبب شده است که در متون مذکور تصرف کنند و به کاستی و فزونی محتوای آنها و یا به دگرگونی‌واژه‌ها و واژگان آنها ارتکاب نمایند. در زبان فارسی می‌تواند نگارشهای مربوط به علوم غریبه، و مؤلّفاتی از دستِ «عجایب و غرایب»ها را در رستهٔ نخست گذارد که در هر دوره‌ای اهالیِ فن، اطلاعات و تجربه‌های خود را وارد آنها کرده‌اند و یا مطالبی را که حین تجربه، نتیجه نگرفته‌اند، از متنِ مورد نظر خود خارج ساخته‌اند. تأمّلی دقیق بر نسخه‌شناسی تاریخی و ادواری کتابِ *تحفة‌الغرایب*، تألیف محمدبن ایوب طبری (به کوشش دکتر جلال متینی، تهران ۱۳۷۱) دعوی ما را محقَّق می‌دارد بطوری که هرچند از نسخه‌های کهن اثرِ مزبور دور می‌شویم متن را چاقتر و فربه‌تر و ←

و حتّی ساختِ زبانی و طبیعتاً، گاه، دچار دگرگونیهای معنایی شده‌اند تا جایی که اگر یکی از شاهکارهای ادبِ تخیّلی فارسی را برپایهٔ مورد بحث، بررسی کنیم درخواهیم یافت که دگرگونیها و تغییراتِ واژی و واژه‌ای یا ساختاری و معنایی، و یا کاستی و فزونی چگونه فراگردِ متنِ مورد نظر مطرح شده است. مثلاً اگر شاهنامهٔ فردوسی یا مثنوی مولوی را در درازنای یکهزار سال و هفتصد و اندی سال مورد تفتیش قرار دهیم و با توجّه به نسخه‌شناسی ادواری و تاریخی، و به نسبت پسندهای زبانی و فرهنگیِ روزگارِ فردوسی و دوران مولوی، و نیز به نسبتِ روحِ شخصیِ زبانی ـ فرهنگی خود فردوسی و خود مولوی، و هم روح عمومی و همگانیِ زبانی ـ فرهنگیِ روزگارِ آن دو، و سنجش آن با روح زبانی ـ فرهنگی دوره‌های بعد، مقوله‌های تغییر و دیگرگونی و کاستی و فزونی را در سروده‌های مذکور پی گیریم، خواهیم دید که نه‌تنها صدها بیتِ فردوسی‌وار و مولوی‌گونه در طول یکهزار سال و هفتصد و اندی سال بر آنها وارد شده است بلکه با توجّه به ذوق اهالی زبان، و هم بر اثرِ کتابت‌هایِ متذوّقانهٔ نسخه‌نویسان چند هزار دگرگونیِ واژی و واژه‌ای به سروده‌های مذکور پیوسته است که جز از طریق تجدید تصحیح انتقادی آن متون با عنایت به نسخه‌شناسی ادواری، و با توغّل به سبک‌های فردی فردوسی و مولوی و عواملِ همگانی روزگارشان، که باعث پیدایش سبکهای عمومی شده است، نمی‌توان آن افزوده‌ها را بازشناخت و با دلایل متقن دگرگونیها را بازنمود و به شاهنامه یا مثنویی که از ذهن و زبان فردوسی تراویده است و مولوی، دست یافت.

گفته شد که یکی از عواملِ بسیار بسیار مؤثّر در زمینهٔ دگرگونیها و تغییراتِ متونِ ادبیات تخیّلی ذوقِ اهل زبان است، بطوری که چون یکی از شناسه‌های چشمگیر در متونِ ادبیات تخیّلی عنصرِ زیبایی‌شناسی یا جمال‌شناسیکِ آنهاست، اهل زبان در ادوار مختلف قرینه‌های زیبایی را در متون برپایهٔ عامل یا عوامل جمال‌شناسیک عصرِ خود حس می‌کنند. اگر مثلاً در سدهٔ هفتم هجری «سنبلهٔ ابرو» را یک تشبیه زیبا می‌یابند ممکن است اهل زبان در قرن دهم هجری ـ با توجه به عاملِ زیباشناختی روزگارشان ـ تعبیر «سنبلهٔ زلف» را زیباتر بیابند و هم با واقعیتِ

← ضخیم‌تر می‌یابیم و همراه مطالبی که اهل فن به تجربه دریافته یا از حوزه علوم عصری برآورد کرده، و به متنِ مؤلّف پیوسته و الحاق نموده‌اند.

زلفْ‌آرایی زنان روزگارشان، حضورِ آن را در زندگی عصرشان بیشتر حس کنند بطوری که اگر در مصراعی یا در نوشته‌ای با تشبیه مذکور برخورند، بی‌گمان ذوق آنان حُکم می‌کند تا سنبلهٔ ابرو را به سنبلهٔ زلف تغییر دهند.

عاملِ ذوق در راستای بِه‌سازی و بهترْنمونی حرکت دارد و در تغییر و دگرگونی متونِ ادبیاتِ تخیّلی بسیار دخالت می‌کند و تصرّف. تصرّف و دخالتِ عاملِ ذوق، البتّه به خوانندگان و مطالعه‌کنندگان یک متنِ ادبی محدود نمی‌شود در مواردی، خود نویسنده و شاعر را نیز برمی‌انگیزد تا با توجّه به پسندهای ذوقی ـ ادبی خویش در نوشته یا سروده خود دخالت کند. به این گونه که مثلاً شاعری که از تخیّلی بلند و ذوقی پالوده و فرهیخته برخوردار است ممکن است در بادی امرِ غزلی، مثنویی یا قصیده‌ای بسراید و آن را منتشر سازد، پس از ایّامی ـ کوتاه یا بلند ـ تخیّل و ذوقِ او مجدّداً بر سرِ سروده‌های خویش بنشیند و به بِهْسازی و بهترسازی پاره‌ای از تشبیهات و استعارات و یا ساختارِ یک مصراع یا یک بیت معطوف گردد و همان سرودهٔ پیشین خود را با این دخالت و تصرف متذوّقانه مجدداً انتشار دهد. به این گونه صُوَر و هیأتهای دوگونه و دوگانه‌ای از یک اثر عرضه می‌شود بطوری که به لحاظِ نسبتهای تاریخی نمی‌توان هیچ‌یک از آن صورِ دوگانه را از کسی جز شخصِ واحدِ یگانهٔ شاعر برشمرد.

اگر با این معادله نسخه‌های تاریخی و ادواری نگارشها و سرایشهای ادبیات تخیّلی را در زبان فارسی مورد بررسی قرار دهیم، بی‌گمان نمونه‌های فراوانی از شاهکارهای مسلّم ادبیات فارسی بدست خواهد آمد که عموماً با یکبار تصحیح انتقادی آنها، اهلِ فن یک صورت مضبوط را از خود نویسنده و شاعر تشخیص داده‌اند و صورت یا صورِ دیگر را به حیثِ دگرگونی و تغییرِ برخاسته از سوی کاتبان نشان داده‌اند و امکانِ نقد و بررسی متنِ ادبیِ تخیّلی را محدود کرده و راه تحقیق در عامل یا عوامل سبک‌ساز خداوندگارِ اثر و هم جستجو در زمینهٔ تأثیر روحِ زبانی ـ فرهنگی زمانهٔ نویسنده و شاعر، و بالاخره راه تحقیق در احوالِ کمالی و ترفّع‌گرایانهٔ ذوق زبانی ـ ادبی او را بسته‌اند. امّا همچنان که گفته شد، صُوَر دوگانه یا چندگانهٔ یک ضبطِ مفرد یا مرکّب را در آثار ادبیاتِ تخیّلی، همیشه نمی‌توان به دوره‌های پس از دورهٔ زایش و پردازش اثرِ ادبی منوط داشت همچنان‌که همیشه هم نمی‌توان این‌گونه صُوَرِ دگرگون شده را در متونِ ادبیات تخیّلی دور از ساحتِ ذوق و پسندهای زبانی ـ

ادبی شاعر و نویسنده دانست. مثلاً در بیتِ مشهورِ گلستان:

گِلی خوشبوی در حمام روزی رسید از دستِ مخدومی به دستم[1]

در برخی از نُسَخ، «مخدومی» به «محبوبی» تغییر یافته است[2] ولیکن ضبط نسخه‌های کهن گلستان و نیز ضبط آن کلمه در نسخِ کهن نگارشهای عصری «مخدومی» را تأیید می‌کند[3] نه «محبوبی» را. زیراگِلِ خوشبو یا گل سرشوی راکسی در حمام به سعدی (مثلاً) داده است و این کس اگر با ادب و حرمت از او و احسانی که در حقِ سعدی کرده است، یاد شود کسی جز «مخدوم» نمی‌تواند باشد و یا لااقل «محبوب» نمی‌تواند باشد. پس این دگرگونی یا تبدیل واژه‌ای چیزی است که در شاهکار ادبی فارسی ـ یعنی گلستان ـ توسط خواننده یا کاتبی با ذوق صورت گرفته است کسی که «گِل» را هم ظاهراً «گُل» خوانده است و صفتِ «خوشبوی» هم که راست‌تر و آسانتر به «گُل» می‌چسبیده است ـ او را در این تبدیل واژه‌ای جرأت داده‌اند. امّا همهٔ دگرگونیهای پخته و سخته در متونِ ادبیاتِ تخیّلی بیرون از اقلیم اثر و صاحب اثر مجال طرح و گفتگو ندارند؛ زیرا ـ همچنان که گفتیم ـ متونِ ادبیاتِ تخیّلی، پیش از آنکه به حاسّهٔ عقل و قوّهٔ تفکّرِ صاحب اثر پیوند داشته باشند، به حاسّهٔ خیال و قوّهٔ تخیّل شاعر یا نویسنده ارتباط دارند. شاعری یا نویسنده‌ای در مقطع جوانی غزلی یا قصّه‌ای را زایانده‌اند، همهٔ ضبط‌های مفرد و مرکّب همان غزل و قصّه در مقطعی دیگر از زندگیِ تخیّلی در اقلیم خیال او نمی‌گنجد و یا تخیّل او را ارضا و اقناع نمی‌کند. بطوری که با دگرگون کردن بیتی، یا مصراعی، یا کلمه‌ای مفرد و یا ترکیبی از ترکیبهای مجازی و استعاری، اثرش را مقبول و مطبوع طبع و خیال خود می‌یابد. صاحب اثر که در مقطع نخست اثرش را انتشار داده است و پس از آن در مقطع دیگر، پس از دگرگونیهای مطلوب، برای بار دوم آن را منتشر کرده است، بی‌گمان در هیأتِ جامع اثرش ـ مثلاً دیوان شعر او ـ این دوگانگی و دوگونگی دیده می‌شود دوگونگی‌ای که صرفاً توسطِ صاحب اثر انجام شده است.

---

۱. سعدی، گلستان، به تصحیح و توضیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸، ۵۱.

۲. نک : سعدی، گلستان، به کوشش دکتر برات زنجانی، تهران، ۱۳۷۴، ۴ .

۳. از جمله رش: رشیدالدین همدانی، اسوله و اجوبه، به کوشش دکتر رضا شعبانی، پاکستان، ۱۳۷۱، ۲۴۴/۲.

این گونه دوگونگیها در متونِ ادبیاتِ تخیّلی البتّه بسیار باارزش می‌نمایند؛ زیرا از طریق این‌گونه دوگونگیها به سهولت می‌توان به تحوّل و تطوّر اقلیم خیال صاحب اثر راه برد و کمالِ ادبی او را در حوزهٔ ذهن و زبان بازشناخت. در حوزه زبان و ادبِ فارسی حافظ شیرازی بیشترین نسبت را با بحثِ ما دارد. او در مواردی چند از غزلهایش چنین دگرگونیهای خیال‌انگیز را روا داشته است بطوری که امروزه با توجّه به نسخه‌های دیوانش می‌توان دوگونگی برخی از ضبط‌ها را دقیقاً از خود شاعر دانست که در روزگاری از عمرش، بیت یا مصراع و یا ترکیبی شاعرانه را در غزلی از غزلهایش گذارده و در روزگاری دیگر از عمرش، به بِهْسازی و بهترسازی آنها اهتمام کرده است. چنان که این بیت را:

ساقی به نورِ باده برافروز جام ما　　تا دَورِ روزگار بگردد به کام ما

به صورت زیر بِهْسازی کرده است:

ساقی به نور باده برافروز جام ما　　مطرب بگو که کار جهان شد به کام ما

یا بیتِ

پیش ازینت بیش ازین غمخواری عشّاق بود
کوکبِ سعد مرا صد جلوه در آفاق بود

را به هیأت زیر بهتر ساخته است و شاعرانه‌تر:

پیش ازینت بیش ازین اندیشهٔ عشّاق بود
مهرورزیِ تو با ما شهرهٔ آفاب بود[1]

این‌گونه بِه‌سازیها ـ که از سوی شاعر یا نویسنده بر اثرِ منظوم یا منثور اعمال می‌شود و پیوندی شگرف با ذوق صاحب اثر دارد و تحوّل و تطوّر ذوقی و ادبی او را می‌نمایاند ـ بر این نکته تأکید دارد که مصحّحانِ متونِ ادبی نباید در کلیّتِ آثار ادبیاتِ تخیّلی به سراغ «نمطِ ناب» باشند و هر پاره یا قطعهٔ یک اثر را که ضعیف یافتند و به تعبیری هر جزء و یا چند جزء را که به نسبتِ کلیّتِ یک اثر ادبی ناسخته دیدند، نباید به جدا کردنِ آن جزء یا اجزای ناسخته از کلیّتِ اثر اهتمام کنند چرا که محتمل است که صاحب اثر بر اجزائی از کلیّتِ اثرش تجدید نظر کرده باشد و جزء یا اجزائی دیگر را سزاوارِ بِه‌سازی نیافته باشد و. یا به همه حال، مجالی برای تجدید

---

۱. برای نمونه‌های بیشتر ر.ش : حافظ، به سعی سایه، تهران، ۱۳۷۲، صص ۲۶-۲۷ .

نظر و بهترسازی برخی از اجزای اثرش نداشته است. متأسفانه، با آنکه متن‌شناسان و ادب‌پژوهان در روزگار ما، دگرگونیهای مبتنی بر به‌سازی و بهترسازیِ آثار ادبی را از سوی صاحبان آنها پذیرفته‌اند، اما به دلیل این که نمط و هنجاری عالی را در کلیّتِ اثرِ ادبیِ گذشته قطعیت داده‌اند، گرفتار افراط و تفریط شده‌اند. بطوری که مثلاً در تصحیح دیوان حافظ و تجدیدِ تصحیح آن، فقط و فقط در پی «بِه»ها و «بهتر»ها و «بهترین»ها بوده‌اند و هرگز جانبِ اجزاء «بد»، «بدتر» و «بدترین» را در مورد غزلها، قصیده‌ها، قطعه‌ها و مثنوی‌های حافظ مورد مداقّه قرار نداده‌اند. به همین جهت است که در زیباترین و عمیقترین و پخته‌ترین کوششهایی که در خصوص تصحیح دیوان حافظ بعمل آمده است مانند دیوان حافظ به تصحیح شادروان استاد پرویز ناتل خانلری چند یا چندین غزلِ حافظ ترک شده است و با آنکه غزلهای مزبور در نسخه‌های کهن حافظ ـ که مورد توجّه مصحّح بوده است ـ آمده است اما به اعتبار گرایشِ مصحّح به هنجار ناب در دیوان حافظ، چند غزل که به نسبت غزلهای ناب حافظ، ضعیف‌تر می‌نماید، از رستهٔ متنِ خارج شده و بیرون از حوزهٔ متن به عنوان غزلهای ملحق که به نمط عالی حافظ نمی‌چسبد، عرضه شده است[1]. و جالب این که این مسأله در سنجیده‌ترین و پاکیزه‌ترین تلاشی که در راه تجدید تصحیح دیوان حافظ توسط استاد ابتهاج سایه صورت پذیرفته، هم تقلید شده است و تتبّع. با این تفاوت که آقای سایه این دسته از غزلها را «غزلهای مشکوک» خوانده[2] و اعتراف کرده است که «برای این کار هیچ‌گونه ضابطهٔ درستی وجود ندارد و تنها انگیزه، ضعفی است که در آن غزلها مشاهده می‌شود»[3].

۱. رش : دیوان حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۶۲، ۱۰۰۲/۲-۱۰۲۴ .

۲. رش : حافظ، به سعی سایه، تهران، ۱۳۷۲، ۶۰۷-۶۲۴ .

۳. همان مأخذ، ۴۴. به گمان نگارنده اگر بشود با یک نظر در کارِ تجدید تصحیح دیوان حافظ به سعی سایه، ایراد گرفت، این است که ایشان بسیاری از قطعه‌های حافظ را و هم همهٔ رباعیهای منسوب به او را ترک کرده است با این بهانه که «از میان قطعات مختلف که در نسخه‌ها هست چند قطعه را در متن نگه داشتیم و از نقل باقیِ آنها (تاریخ اموات و...) صرف‌نظر کردیم. اگرچه برخی از حذف‌شده‌ها به لحاظ جست‌وجو در احوال شاعر و تاریخ عصر وی اهمیتی دارد همچنین از آوردنِ رباعیات که گویندگان بسیاری از آنها شناخته شده‌اند خودداری کردیم و گمان می‌کنیم با این

←

بگذریم، پس از آنکه اثرِ ادبی در قلمرو فرهنگ و زبانِ مربوط انتشار می‌یافته است، توسطِ کاتبان فاضل و صاحبِ ذوق دچار دگرگونیهای ذوقی و تغییراتِ متذوّقانه می‌شده است. در این زمینه با توجه به آمارِ نسخه بدلهای دیوانهای شعر و آثار منظوم ادبی، می‌توان حدس زد که کاتبان و نسخه‌نویسانی که قریحه‌ای هم داشته‌اند و به وزن سخن و سخنِ منظوم هم آشنایی داشته‌اند، بیشترین تغییر و دگرگونی را حینِ کتابت و استنساخ نسخه، روا دانسته‌اند. این دگرگونیها و تغییرات را هم، این دسته از کاتبان، البتّه به نیّتِ بِهْسازی و بهترسازی بر نگارشهای ادبی صورت می‌داده‌اند که نتیجه کارِ آنان گاه از مقولهٔ «تبدیل به اَحْسَن» بوده است و گاه «تبدیل به اَقبح». و به هر حال، نسخهٔ مکتوب آنان چیزی می‌شده است که از محلِّ انتشاء اثر دور می‌افتاده است.

در کنارِ انبوهِ دگرگونی و تغییری که از کاتبان برمی‌خاسته است، خوانندگانِ متون ادبیاتِ تخیّلی نیز، در زمینهٔ تبدیل و تغییر متون مزبور سهمی چشمگیر داشته‌اند. زیرا ـ همچنان که گفتیم ـ متون ادبیاتِ تخیّلی به همان نسبت که خیالْ‌آمیز و ذوقْ‌آمیزند به همان نسبت خیال‌انگیزند و ذوق‌خیز. خیال و ذوق نیز حسیّتِ تاریخی و حدّ و ثغرِ ملکیّتِ اثر را مدارِ ثبات و اثبات نمی‌بیند، از اینرو به سادگی و آسانی خود را بر خیال و ذوقِ ادبیِ صاحب اثر سوار می‌یابد و در بسیاری از موارد مرجّح می‌داند. به این اعتبار خوانندگان متون ادبی هرجا که در متون مذکور خیال و ذوق خود را مرضی نیافتند با استناد به قوهٔ تخیّل و تذوّق خویش یافته‌ها و داده‌های خیالی و ادبیِ صاحب اثر را تغییر می‌دهند و تبدیل می‌کنند. به این لحاظ است که متونِ ادبی فارسی دچارِ دگرگونیهای فراوانِ ادواری و اطواری شده‌اند که اختلال و دگرگونیهای این دسته از متون به نسبت تبدیلات و دگرگونیهای متون غیرادبی، حدوداً نسبت صد است به ده.

← حذف و رد، قطره‌ای از دریای بی‌کران خواجه کم نشده است» (همان مأخذ، ۴۵). شگفتا چگونه از آن دریای به اصطلاح سایه «بی‌کران» قطره‌ای کم نشود و کم نمی‌شود. اگر «بهتر»ها و «بدتر»های یک ادیب و سخنور را خواننده در کنار هم نخواند، چگونه می‌تواند تکامل ذوقی و تطور فکری او را حس کند. این کار به آن می‌ماند که در روزگار خودمان، غزلهای دههٔ ۳۰ آقای سایه را ترک کنیم و در تحلیل و تعلیل زیبایی‌شناسانه و تفکر و حالات ذوقی و ادبی او فقط برپایهٔ «سیاه‌مشق»های سوم و چهارم او قضاوت کنیم و ...!

البتّه، مصداقِ این رای و نظر تنها متون ادبی زبان فارسی نیست بلکه متون ادبی در هر زبانی، این سرنوشتِ تاریخی را داشته‌اند. مثال را به زبانِ انگلیسی و آثار شکسپیر توجّه می‌دهیم که در طیّ یکصد و اندی سال بیشترین دگرگونیهای ذوقی و خیالی خوانندگانِ انگلیسی زبان را احتمال کرده‌اند با آنکه محقّقان انگلیسی و انگیسی‌زبان در طول صد سالِ اخیر بیشترینِ اهتمام را در راه تصحیح قیاسی و ذوقی نگارشهای شکسپیر انجام دادند، امّا متأخّران و معاصرانِ آنان دریافتند که می‌بایست برپایهٔ نسخه‌های آثار شکسپیر، که بتدریج یافت شده و شناسایی گردیده‌اند، به تجدیدِ تصحیح آثار او بپردازند حتّی اگر تجدید تصحیح آثار او، به خاطر دست یافتن به یک «ضمیر» برخاسته از خامهٔ شکسپیر صورت گیرد هم در نزدِ آنان ضرورت دارد و لزومت[1].

ضرورتِ تجدید تصحیحِ متونِ ادبی و نگارشهای تخییلی در زبان فارسی نیز امری است اجتناب‌ناپذیر، که ناگزیری آن در دو دههٔ پسین حس شده است. هرچند تا چند دههٔ پیشتر، از بیشترِ آثارِ ادبی فارسی، چونانِ آثارِ منظوم سنایی، عطار، مولوی، و چند شاهکارِ مسلّم ادبِ فارسی، مانند دیوان حافظ، تذکرةالاولیاء عطار، اسرارالتوحید و اشباه آنها، نسخه‌های مصحَّحِ انتقادی در دسترس اهالی تحقیق قرار نداشت و گاه، بعضی از محقّقانِ زبان و فرهنگ فارسی برمبنای نسخه‌های غیرانتقادی آثار مزبور به تحقیق دربارهٔ احوال، آراء، آثار و ساختارهای زبانیِ خداوندانِ نگارشهای مذکور حکم کردند و در مواردی به قضاوتهای محرَّف، مصحّف و بی‌پا و بی‌اساس اهتمام نمودند[2] امّا از دههٔ پنجم قرنِ حاضر حسِّ تجدید

---

۱. نک : دیوید دیچز، شیوه‌های نقد ادبی، ترجمهٔ دکتر غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، تهران ۱۳۶۶، صص ۵۰۲-۵۰۷.

۲. از آن جمله است قضاوتهای نادرست و بیربختی که ناشی از تصحیح غیرعلمی آقای دکتر ذبیح‌الله صفا از اسرارالتوحید محمّد منوّر میهنی بوده و به تحقیقات شادروان دکتر پرویز ناتل خانلری و آقای دکتر غلامحسین زرین‌کوب راه یافته است (نک: دکتر شفیعی کدکنی، مقدمهٔ اسرارالتوحید، تهران، ج ۲، ۱۳۶۷، دویست و هفده، دویست و بیست)، و دریای دل، اثرِ ریتر دربارهٔ عطار، و یا شرح احوال و نقد آثار عطار از شادروان استاد بدیع‌الزّمان فروزانفر که به جهتِ تصحیح غیرعلمی و انتساب نادرست چند اثرِ متأخّر به نام عطار، تحقیقات ارزشمند ریتر و فروزانفر را مخدوش کرده است، و...

تصحیح در میانِ پژوهندگان متون و نگارشهای فارسی بیدار شد و طیِّ دو ـ سه دهه اخیر چند متنِ ادبی زبان فارسی با توجّه به مبانی و موازین انتقادی تجدید تصحیح شد که هریک از آنها روزنه‌ای جدید به روی زبان و ادب فارسی گشود.

ممتازترین متنِ ادبیی که در زبان فارسی در دو ـ سه دههٔ پسین به تجدید تصحیح گرفته شد دیوان حافظ بود که البتّه اهل فضل در تجدید تصحیح آن، با وجودی که پاره‌ای از «ناشناخته»های دیوان حافظ را شناختند و شناساندند، با این همه اهتمام برخی از حافظ‌پژوهان ـ همچنان که پس از این بتفصیل خواهیم گفت ـ صرفاً متضمّنِ نشرِ جدید از دیوان حافظ تلقی می‌شود و نه تجدید تصحیح آن. امّا سوای دیوان مذکور، تجدید تصحیحِ بوستان و گلستان سعدی به کوشش شادروان دکترِ غلامحسین یوسفی، و تحقیق بَلیغ استاد محمّدرضا شفیعی کدکنی و هم تجدیدِ تصحیح او از اسرارالتوحید محمّد منوّر میهنی، دقیقاً ضرورتِ تجدید تصحیح متون ادبی را در زبان فارسی تبیین کرد. چنان که تجدید تصحیح بوستان و گلستان سعدی، نه‌تنها به لحاظِ زبان‌شناسی تاریخی ما را به زبان سعدی نزدیک کرد بلکه روایی عام و همگانی بودنِ این دو نگاشتهٔ ارجمند زبان و ادب فارسی را تحقُّق بخشید. و تجدید تصحیح اسرارالتوحید، نه‌تنها این نگاشتهٔ عزیز خانقاهی را در شعاعی گسترده مجال طرح داد بلکه اهالی زبان فارسی را با روح زبان یکی از مشایخ سده‌های چهارم و پنجم هجری، و نیز با شادوارگی فارسی و توانایی این زبان در گسترهٔ «شادگانی و شادابی» آشنا کرد بلکه بسیاری از پنهانها و پوشیده‌های تصوّف خراسان را در دو سدهٔ مذکور معطوف به توجّه ارباب تحقیق ساخت. این همه به حاصل نمی‌آمد اگر دو اثرِ مشهود و زبانگرد سعدی و یا اسرارالتوحید محمّد میهنی تجدید تصحیح نمی‌شد. پس در این که تجدید تصحیح متونِ ادبی فارسی می‌تواند به حیث یک ضرورت فرهنگی تلقی شود، تردیدی نباید داشت امّا آیا ضرورتِ تجدید تصحیح مبانی و آدابی دارد یا نه؟ اگر تجدید تصحیح متون ادبی، مبانی و موازینی دارد، این مبانی و موازین چیست؟ این پرسشی است که نگارنده در این گفتار در پیِ پاسخْ‌یابی به آن است. برای این که بتوانیم به آستانهٔ موازین و مبانی مذکور راه یابیم ناگزیر به یکی دو متنِ ادبیِ فارسی که در ماههای اخیر سال جاری (۱۳۷۳ خورشیدی) در تهران تجدید تصحیح شده است آن هم پس از «تجدید تصحیح»هاییِ که نقطه عطف شناخت آن متون تلقی می‌شود، توجّه می‌دهیم.

یکی از متون مزبور، دیوان حافظ شیرازی است که پیش از این گفتیم، اثر مذکور در تحقُّق بخشیدنِ ضرورتِ تجدید تصحیحِ متون ادبی فارسی مؤثّر بوده است اما نباید نادیده گرفت که متأسفانه برخی از «حافظ‌پژوهان» ضرورت تجدید تصحیح را به ضرورتِ تجدیدِ «نشر» تبدیل و تحویل کرده‌اند. و این نکته‌ای است که از سنجش نسخه‌های چاپی دیوان حافظ، و همسانی ضبط‌ها و یگانگی نسخه‌های شناخته شدهٔ خطّی ـ که مورد توجّه مصحِّحان دیوان حافظ قرار گرفته است ـ به حاصل می‌آید بطوری که گاه در میانه دو یا چند نسخهٔ چاپی از آن، بیش از یک یا دو ضبط متفاوت دیده نمی‌شود، درحالی که آنچه امروز تجدید تصحیح دیوان حافظ را توجیه می‌کند و پشتوانهٔ ضرورت آن تلقی می‌گردد، بحث از «لفظ مجرد» در شعر حافظ نیست بلکه روح زبانِ حافظ، و روح زبانِ زمانهٔ حافظ است و این که «لفظ» در بافتِ زبانِ حافظ چقدر بار یا بارهایی هنری و تخییلی دارد. مثال را، در دیوان مزبور دیگر بحث از «بهر» و «طهارت» به‌گونهٔ مجرّدِ آن به حیثِ ضرورت تجدید تصحیح مجال طرح ندارد بلکه «بحر» در روح زبان حافظ، و شاید در روح زبان زمانهٔ حافظ مطرح است که در کنارِ «طهارت» جاری گردد و «آلوده»گی حافظ و «حافظ»ها را بشوید. به این بیت مشهور حافظ توجّه کنید:

آلوده‌ای تو حافظ فیضی ز شاه در خواه
کان عنصر سماحت بحر طهارت آمد

اکنون، اگر حافظ‌پژوهی برخیزد و ضرورتِ تجدید تصحیح دیوان حافظ را در این نکته جستجو کند که چون یک نسخه یا دو سه نسخه از سی و یک نسخهٔ دیوان حافظ «بهرِ (= برای) طهارت» دارد و این «بهر طهارت» را بی‌آنکه به ضبط «آلوده» بپیوندد، به حیث یک ضرورت تجدید تصحیحِ بیت مزبور تلقی کند[1]، بی‌گمان ضرورت تجدید «تصحیح» را به ضرورت تجدیدِ «نشر» تقلیل داده است.

علاوه بر «هَمْتَنی» و «هم‌تابیِ» لفظ در دیوان حافظ، آنچه در وضع کنونی و در موقعیت نسخه‌شناسانهٔ نُسَخِ دیوان حافظ، می‌تواند تجدید تصحیح آن اثرِ ادبی فارسیِ را موجّه بنماید، تأمّلِ عمیقِ در زمانی است بر «بهسازی» و «بهترسازی» ساختاریِ شعر حافظ؛ اعمّ از این که خود شاعر در آن سهم داشته است و یا

۱. رش : دیوان حافظ، تصحیح بهاءالدّین خرمشاهی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱.

حافظ‌پژوهان و حافظ‌خوانان و حافظ‌جویان در ششصد سال بعد از شاعر.

نیز هم یکی دیگر از مسائلِ مهم در تجدیدِ تصحیحِ دیوانِ حافظ شناختِ آن دسته از ابیاتی است که در بسیاری از «نشر»های سالهای اخیر از آن دیوان، به متنِ غزلها راه نیافته و عموماً به حیث بیتهای نه جدا از حافظ و نه بسته به او، در حاشیه‌ها و پای برگها نشانده شده‌اند. در واپسین «نشرِ» دیوان حافظ (به اهتمام آقای بهاءالدّین خرمشاهی، تهران ۱۳۷۳) دهها بیت از غزلها، قصاید، قطعات و مثنویات دیده می‌شود که در متن یا حاشیهٔ نسخه‌های خلخالی، با دلیان و پنجاب آمده است و عموماً در پای برگهای نشرِ مزبور گذارده شده است[1] کاری بسیار شتابنده و سهل و آسان، که البتّه این دقیقهٔ مهم از مسائل عمدهٔ تصحیح دیوان حافظ می‌تواند باشد که بدون شناخت روح زبانِ تخییلی حافظ و بدون آگاهی از روح زبانِ زمانِ حافظ، و نیز بدون دردست داشتنِ نسخه یا نسخه‌های قدیمتر یا معتبرترِ دیوان حافظ، سوای انبوه نسخه‌های قرنهای نهم و دهم و قرون پس از آن، حل و فصل نخواهد شد.

اگر حلِّ این چند نکتهٔ کلّی را از اهمّ مسائلی بدانیم که ضرورتِ تجدید تصحیح دیوان حافظ را توجیه می‌کند. بی‌گمان، در میانِ تصحیحات و چاپهای عدیدهٔ دیوان حافظ در سه دههٔ اخیر دیوان مذکور فقط سه‌بار تجدید تصحیح شده است: تصحیح شادروان قزوینی با همکاری دکتر قاسم غنی؛ تصحیح شادروان دکتر پرویز ناتل خانلری؛ و تصحیح بلند و دقیقِ سخنورِ سخن‌شناس آقای ابتهاج سایه. هریک از نسخه‌های مصحَّح سه‌گانهٔ مذکور به اعتبار بحث ما ـ ضرورت تجدید تصحیح متون ادبی فارسی ـ دقیقاً درخورِ توجیه است با آنکه هیچ‌یک از آنها نیز، تجدید تصحیح دیوان حافظ را برای رسیدن به تصحیح نهایی منتفی نمی‌کند و هریک از آنها کمبودهای خاص خود را دارند[2]. هم هرچند چندین «نشرِ» دیگر دیوان حافظ از جمله نشرِ آقای دکتر سلیم نیساری، نشر آقای جلالی نائینی با همکاری آقای نذیر احمد، و

---

۱. از جمله نک: ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۸، ۱۷۹، و بسیاری از صفحات دیگر.

۲. درباره کمبودهای تصحیح قزوینی ـ غنی دکتر خانلری دلایلی ارائه کرده است (رش: دیوان حافظ، ۱۱۲۶/۲) و دربارهٔ کمبودهای تصحیح خانلری، آقای سایه ادلّه‌ای استوار بیان داشته است (ر.ش: حافظ به سعی سایه، تهران، ۱۳۷۲، صص ۴۵-۴۶) و دربارهٔ کمبودهای تصحیح سایه تاکنون چند مقاله در نشریه‌های فصلی تهران منتشر شده است و بنده نیز در یادداشتهای همین گفتار به کمبود کلان و بسیار فاش آن توجّه داده‌ام.

اخیراً با همکاری‌آقای نورانی وصال، و نشرِ تک‌نسخه‌ای آقای‌ایرج افشار نیز می‌تواند در آتیه، در تصحیح بهترِ آن دیوان سودمند باشد، با این همه هیچ‌یک از «نشر»های مذکور، به تنهایی، ضرورت در تجدید تصحیح دیوان حافظ را توجیه نمی‌کنند. واپسین تصحیح دیوان حافظ، پس از تصحیح بلند و دقیقِ حافظ به سعی سایه، به اهتمام آقای بهاءالدّین خرمشاهی صورت پذیرفته و در پائیز ۱۳۷۳ انتشار یافته است. این تصحیح نیز ـ همچنان‌که پیش از این اشاره کردیم ـ ضرورت تجدید تصحیح دیوان حافظ را ـ آن هم پس از تصحیح بلند آقای ابتهاج سایه ـ موجّه نمی‌دارد، بلکه در حدِّ یک «نشرِ» دیگر از دیوان حافظ محسوب است. هرچند آقای خرمشاهی «نشرِ» خود را به حیثِ «تجدید تصحیح» تلقی کرده و در توجیه آن گفته است:

> «نتیجه‌ای که بدون هیچ افراط و تفریط می‌توان گرفت، این است که در طی دو چاپ (خلخالی، و قزوینی ـ غنی) حقِّ نسخهٔ نفیس خلخالی (مورخ ۸۲۷ ق) کما ینبغی ادا نشده است. بار سومی که این نسخهٔ نفیس به طبع رسیده به صورت چاپ عکسی است که فقط به کار خواص و خبرگان فن می‌آید نه همهٔ مردم. از این رو اقدام نگارندهٔ این سطور به تصحیح تک نسخه‌ای این متنِ متین، نه تکرار به حساب می‌آید و نه کتاب‌سازی»[۱].

چنان که می‌بینیم، مهمترین توجیهی که مصحِّح در تجدید تصحیح دیوان حافظ مطرح داشته است، آن است که او می‌خواسته است یک نسخه از انبوه نُسَخِ دیوان شاعر ـ یعنی نسخهٔ خلخالی ـ را تصحیح کند و این کاری است که در مورد تجدید تصحیح دیوان حافظ کارساز نمی‌نماید؛ زیرا، نه‌تنها به لحاظ نسخه‌شناسی تاریخی، در میانهٔ سالهای ۸۰۷ تا ۸۲۷ ق ـ که سال اخیر، سال کتابت نسخهٔ مورد نظر مصحِّح است ـ ده نسخهٔ مورخ به سالهای ۸۰۷، ۸۱۱، ۸۱۳، ۱۴-۸۱۳، ۸۱۶، ۸۱۸، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۴، ۸۲۵ هـ. ق از دیوان حافظ می‌شناسیم[۲] که همهٔ آنها، به علاوهٔ نسخهٔ ملحوظ آقای خرمشاهی، برپایهٔ نسخه‌شناسی تطبیقی در واپسین تجدید تصحیح دیوان حافظ به کوشش استاد ابتهاج سایه مورد استفاده قرار گرفته است، و هم نسخهٔ

---

۱. دیوان حافظ، تصحیح بهاءالدّین خرمشاهی، تهران، ۱۳۷۳، هفت.

۲. نک : سایه، ابتهاج، حافظ، صص ۴۹-۵۰.

خلخالی در کاری که آقای سایه دردست تحقیق دارد، یعنی در عرضه داشتِ ضبط‌های ۳۱ نسخه به ترتیب تاریخی، و با عین رسم خط نُسَخ، نه‌تنها نسخهٔ خلخالی نیز بعینه عرضه خواهد شد، بلکه مجال تطبیق آن با ۳۰ نسخهٔ دیگر از نسخ سدهٔ نهم دیوان حافظ برای حافظ‌پژوهان میسّر تواند بود[1]. و این کار، در مورد دیوان حافظ، بالاتر از دعویی است که آقای خرمشاهی در زمینهٔ تصحیح «تک نسخهٔ خلخالی»[2] مطرح داشته است، خاصّه که خرمشاهی به هیچ روی نتوانسته است برای ادعای خود ـ که تصحیح تک نسخهٔ خلخالی باشد ـ مصداق عینی وضع کند چراکه در سرتاسرِ کار تصحیح دیوان حافظ، بیش از آنکه ضبط‌های «تک نسخهٔ خلخالی» تعلیل و تصحیح شود، مصحَّح، تک نسخهٔ مذکور را تحت شعاع درفشانِ نسخه‌های مصحَّح قزوینی ـ غنی؛ نیساری؛ خانلری؛ و خصوصاً نسخهٔ مصحَّحِ سایه قابل رؤیت و خوانایی قرار داده است[3]. و این، البتّه امری است بدیهی؛ زیرا نسخهٔ خلخالی در تاریکی تنهایی نمی‌تواند رؤیت‌گردد و باید در پرتو درخشان ده‌ها نسخهٔ دیگر از دیوان حافظ به خوانش گرفته شود.

اگر آقای خرمشاهی می‌خواست که تک نسخهٔ خلخالی را ارائه دهد، می‌بایست «ای» نسخهٔ اصل را در بیتِ زیر به «این» «نسخه بدلها: نسخه‌های بادلیان و پنجاب و متون مشورتی: نسخه‌های مصحَّح قزوینی، خانلری، نیساری و سایه» تبدیل نمی‌کرد:

اِی راه را نهایت صورت کجا توان بست
کش صد هزار منزل بیشست در بدایت

چراکه «اِی» هیأت‌گونه‌ای زبان کاتبِ نسخهٔ خلخالی است و معادل و برابر «ایـنِ» نسخه بدلها و متون مشورتی مصحَّح[4]. قدر مسلّم این است که حافظ «این راه را...»

---

۱. رش : همانجا. ۲. خرمشاهی، بهاءالدّین، پیشین، هفت.

۳. برای تأیید این نکته رجوع شود به دیوان حافظ، تصحیح بهاءالدّین خرمشاهی، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۷۲۳، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۳۷، ۲۴۹، ۲۹۱، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۴۰، ۳۴۵، ۳۶۶، ۴۱۵، ۴۲۵، ۴۳۹، ۴۵۹، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۷۱، ۵۵۲، ۵۸۲؛ و نیز دیگر صفحات.

۴. کاربردِ صورت‌گونه‌ای و گفتاری «ای» به جای «این» در متون فارسی بیش از آن است که نیاز به آوردنِ شاهد مثال داشته باشد.

گفته است نه «ای راه را...»؛ امّا وقتی، کسی ادعا می‌کند که تک‌نسخه‌ای از یک اثرِ ادبی را می‌خواهد ارائه دهد، به هیچ روی در تبدیل و تحویل صُوَرِ گونه‌ای زبان به صورتهای معیار و استاندارد محق و مصیب نیست. و این یک قانون مسلّم در حوزهٔ نقد و تصحیح متون است وانگهی به هیچ روی نمی‌توان در قلمرو تصحیح متونِ ادبی، متنی را که دارای چند و چندین ده نسخه از ادوار گوناگون تاریخی است، برمبنای تک نسخه، تصحیح کرد چراکه این کار متضمّن هیچ‌گونه فایدتی نیست. اگر تک‌نسخه‌ای از متنی چونان متن دیوان حافظ ـ که ارزشهایی هم داشته باشد، نشر یابد، در صورتی سزاوار نشر است و در خورندِ تعلیل، که در جنب ده‌های نسخهٔ شناخته شده، ارزشهای تاریخی داشته باشد و در تجدید تصحیح‌های سه‌گانهٔ حافظ (یعنی تصحیح قزوینی، خانلری و سایه) بکار نرفته باشد و برخی از ضبطها را به حافظ نزدیک گرداند. در غیر این صورت، تصحیح تک نسخه از دیوان حافظ، دقیقاً، بی‌اعتنایی به قانونِ تجدید تصحیح متون ادبی تلقی می‌شود و مصحِّح نیز به هیچ روی نمی‌تواند خود را از شعاع تصحیحات پیشین بدور بدارد و هویّتِ مستقل فرهنگی خویش را حفظ کند. چنان که آقای بهاءالدّین خرمشاهی، با آنکه کاری بلند و مَدرسی و ارزشمند دربارهٔ حافظ ارائه داده است: حافظ‌نامه ـ با این همه در نشرِ دیوان حافظ برمبنای تک نسخهٔ خلخالی، اصلا و ابدا نتوانسته است هویّتِ حافظ‌شناسانهٔ خود را نشان دهد. و این البتّه بدیهی است چراکه ـ همچنان که گفتیم ـ تک‌نسخهٔ شناخته شده و بکار رفتهٔ خلخالی در «تصحیح شامخ» سایه و تصحیحات پیش از او (تصحیح قزوینی ـ غنی و تصحیح خانلری) نمی‌تواند بدور از پرتو دیگر نُسَخ کارآیی یابد و تجدید تصحیح دیوان حافظ را تضمین کند.

ممکن است خواننده به استناد بیتِ: برسان بندگی دختر رزگو به درآی / که دم همّت ماکرد ز بند آزادت (حافظ خرمشاهی، ۱۸) و قیاس آن با ضبط آقای سایه ـ که «دم و همّت...» است ـ یا به استنادِ بیتِ: دلا بساز که سوزِ تو کارها بکند / نیاز نیم شبی دفع صد بلا بکند (حافظ خرمشاهی ۱۸۷) و قیاس آن با ضبط سایه ـ که «دلا بسوز که سوز تو کارها بکند» است ـ و یا با روبرو شدنِ غزلِ مشهورِ: هرگزم نقش تو از لوح دل و جان نرود / هرگز از یاد من آن سرو خرامان نرود ـ که از سروده‌های ناصر بخارایی است و عموماً در تجدید تصحیح‌های دوگانهٔ خانلری و سایه از رستهٔ غزلیاتِ حافظ بدر برده شده و آقای خرمشاهی با علم به این که غزلِ مزبور از حافظ

نیست، باز همان را در رستهٔ غزلهای حافظ (غزل شمارهٔ ۲۲۴) گنجانده است! استدلال کند که کارِ آقای خرمشاهی در مورد تصحیح دیوان حافظ «هویتِ» خود را حفظ کرده است؛ اما باید دانست که در تجدید تصحیح دیوان حافظ، بازگذاری غزل ناصر بخارایی، «هویتِ» تجدید تصحیح را ضمانت نمی‌کند، و هرچند «دمِ همّت» را حافظ چندبار بکار برده است[1] اما نسخه‌های بیشتر از دیوان حافظ، ضبطِ «دم و همّت» را نیز در مورد بیت مذکور تثبیت می‌کنند خاصّه که ضبطِ «دم و همّت» هنوز هم در برخی ازگونه‌های شرقی زبان فارسی تداول دارد. با این همه، ضبطِ «دلابسازِ» نسخهٔ خلخالی از سوی آقای خرمشاهی، هویتِ مستقل نشرِ او را در این موردِ واحد حفظ کرده است؛ زیرا بیشتری مصحّحانِ دیوان حافظ «دلابسوز» را برپایهٔ ضبطِ اکثریتِ نُسَخ ترجیح داده‌اند، اما ضبط «... بساز...»، هرچند ضبط اکثریت نسخ نیست با وجود این پیوندی عمیقِ باطنی در میان «... بساز...» و «... بسوز...» در زبان فارسی حس می‌شود که این «ساز»، آن «سوز» را به صورتِ هنری‌تر به ذهن متبادر می‌کند و درکِ این روابط باطنی زبان یکی از خصیصه‌های ارزشمند هنر شاعرانهٔ حافظ است و حفظِ آن البته، سوزی ندارد.

یکی دیگر از متونِ ادبیِ فارسی، که در سالهای اخیر ضرورتِ تجدیدِ تصحیحِ آن حس شده، گلستان سعدی است، متنی ادبی، کـه هـمگانی بـودنِ آن در قـلمرو جغرافیایی زبان فارسی ـ از سدهٔ هشتم هجری ـ مسلّم و محقّق شده است. این اثرِ ادبی فارسی با آنکه در قرن حاضر، در شبه‌قاره هندوستان، در آسیای مرکزی، ترکیه و نیز در زادگاه آن ـ ایران ـ بارها منتشر شده و هم به چند زبان ترجمه شده است، با این همه پیش از ۱۳۶۸ خورشیدی دو نقطه عطف در تجدید تصحیح آن نمی‌توان سراغ گرفت: تصحیح متن همراه با ترجمه روسی آن به‌کوشش آقای رستم اوغلی علی‌یف (مسکو، ۱۹۵۹ م)؛ و تصحیح متن به اهتمام شادروان محمدعلی فروغی (تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۱۶) که در سالهای اخیر همین تصحیح توسط آقای بهاءالدّین خرمشاهی بازنگری و بازسازی شده است. این دو تصحیح نیز به لحاظ پاره‌ای از ضبط‌های ساختاری زبان، و نیز به اعتبار توضیح لغات و تعبیرات و اشارات متن، درخورندِ یک متن ادبیِ همگانی چونان گلستان نبود تا آنکه در سال ۱۳۶۸

---

۱. دیوان حافظ، تصحیح بهاءالدّین خرمشاهی، ۱۸ (متن و پای برگ، با نشانهٔ ٭).

خورشیدی (تهران، انتشارات خوارزمی) برای نخستین‌بار با توجّه به ارزشهای متون ادبیِ همگانی به اهتمام شادروان دکتر غلامحسین یوسفی تصحیح و منتشر شد؛ با توضیحاتِ مشبع و سزاوارِ یک متن همگانی. متنِ مزبور با آنکه با حفظ جمیع مبانی و قوانین نقد و تصحیح متون تصحیح شده است و همچنان که گفته شد، با توجه به ارزشهای متون ادبیِ همگانی، توضیح و تفسیر گردیده است، اما به لحاظ ساختارهای زبانی متنِ تا حدّی محسوس در شعاع تصحیح مرحوم فروغی قرار دارد با این تفاوت که در تصحیح فروغی، بسیاری از قوانین تصحیح ملحوظ نگشته، و در تصحیح استاد یوسفی به هیچ یک از موازین نقد و تصحیح متون بی‌اعتنایی نشده است. و این البتّه گامی است فراخ، که در حوصلهٔ برخی از محقّقان متون نمی‌گنجد[1].

این نکته که دکتر یوسفی در تجدید تصحیح گلستان سعدی تا حدّی محسوس در شعاع تصحیحِ آقای محمدعلی فروغی قرار دارد، محتاج بحث نیست، زیرا، بسهولت از مقابلهٔ نسخه‌های دوگانهٔ فروغی و یوسفی می‌توان به موضوع مزبور پی برد، امّا قرار داشتن یوسفی در شعاع تصحیح فروغی حتی گاهی در کلیّتِ کار نیز آشکار است و پیدا. چنان که در باب پنجم گلستان (در عشق و جوانی)، پس از حکایت دهم، حکایتی است اندکی عریان، به این قرار:

> «یکی را پرسیدند از مُسْتَعرِبانِ بغداد: مٰا تَقُوْلُ فِی المُرْدِ؟ گفت: لاٰ خَیْرَ فِیهِمْ مٰادٰامَ اَحَدُهُمْ لَطِیفاً یَتَخٰاشَنُ، فَإذٰا خَشُنَ یَتَلاٰطَفُ. یعنی چندان که خوب و لطیف و نازک اندام است درشتی کند و سختی؛ چون سخت و درشت شد، چنان که به کاری نیاید، تلطّف کند و دوستی نماید[2].

امرد آنگه که خوب و شیرین است   تلخ گفتار و تندخوی بُوَد
چون بریش آمد و بلعنت شد   مردم‌آمیز و مهرجوی بُوَد».

حکایت مذکور در اکثریت نسخه‌های هفده‌گانهٔ مرحوم دکتر یوسفی آمده است

۱. آنان که از اصول و مبانی نسخه‌شناسی، و کیفیّتِ تصحیح متون ادبیِ همگانی آگاهی دارند، با تصفّح اجمالی متن گلستان، اقرار دارند که مرحوم دکتر یوسفی به جمیع شئون نقد و تصحیح متون، در تصحیح گلستان پای‌بند بوده است کاری در غایت وسواس علمی و حوصله‌مندی.

۲. در برخی از نُسَخ، از جمله در نسخه‌های چین: «و درشتی نماند».

و فقط در نسخهٔ اساس وی ـ که به قول خودش: «افتادگیهایی داشته است»[1] ـ و چهار نسخهٔ بدلِ وی نیامده، درحالی که دوازده نسخهٔ دیگر او آن را داشته است، با این همه، مصحّح آن را در متن قرار نداده و در بخش «شرح نسخه بدلها» با تعبیرِ زیر آن را گنجانده است:

> «مرحوم محمدعلی فروغی نیز [آن حکایت را] در حاشیه [آورده] و نوشته است: «این حکایت در بعضی از نُسَخ نیست و حق این است که از شیخ نباشد[2]».

رای و نظر مرحوم فروغی در موردِ حکایتِ مذکور نه از روی شناختِ روح فردیِ سعدی و روشِ روایی اوست و نه برمبنای نسخه‌شناسیِ تاریخی گلستان. بنابراین تأسی از نقد و نظر فروغی در این زمینهٔ ویژه، چیزی جز قرارگرفتن در شعاعِ اسلوبِ وی تلقی نمی‌شود[3]. با این همه، طرز و اسلوب استاد یوسفی در تصحیح گلستان سعدی، بی‌تردید با مبانی ضرورتِ تجدید نقد و تصحیح متون سازگار است و به اعتبار رسیدن به اصولی که تجدیدِ تصحیحِ متونِ ادبیِ فارسی را تبیین و نظاممند می‌دارد. کاری است بلند و شامخ.

امّا از تجدید تصحیحِ گلستان سعدی و تجدید چاپ مکرّر آن در میانهٔ سالهای ۱۳۶۸-۱۳۷۳ خورشیدی زمانی سپری نشده بود که آقای دکتر برات زنجانی به تجدید تصحیح گلستان اهتمام کرد. او در سال ۱۳۶۵ خورشیدی ـ یعنی پیش از انتشار نخستین چاپ تجدیدِ تصحیح گلستان به اهتمام استاد یوسفی ـ در چین با دو نسخهٔ کهن از گلستان آشنا شده[4] و آن دو را با هم مقابله کرده و با سنجش پاره‌ای از ضبط‌های آن با گلستان (تصحیح مرحوم فروغی) به تجدید تصحیح گلستان، در سال ۱۳۷۳ اهتمام کرده است.

---

۱. گلستان، به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸، مقدمه، ۱۹.

۲. همان، ۶۵۸.

۳. در شعاع اسلوب فروغی قرار داشتن دکتر یوسفی البتّه عواملی دارد و مهمترین عامل آن، عامل همگونی و همسویی نسخه‌هایی است که مورد استفادهٔ هردو بوده است، با این همه، تجدید تصحیح گلستان به اهتمام استاد یوسفی فرسنگها با تصحیح عام مرحوم فروغی فاصله دارد.

۴. نک : گلستان سعدی، از روی قدیمترین نسخ خطی (نسخ پکن)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ص پنج.

بی‌گمان، نسخه‌های پکن ـ که مورد استفادهٔ آقای دکتر برات زنجانی در تجدید تصحیح گلستان قرارگرفته ـ از نُسَخِ سدهٔ نهم هجری است نه از سدهٔ هفتم و نه از سدهٔ هشتم هجری. زیرا معانی لغات در یکی از آن نسخه‌ها ـ که برمبنای صحاح الفرس هندوشاه ثبت شده است[1] ـ و هم پیوند فرهنگی میان فارسی‌خوانان چین و ایران در عصر تیموریان، و نیز هم شباهت رسم خط این نسخه‌ها با نُسَخ عربی و فارسی‌ای که در چین، در حدود سدهٔ نهم هجری نویسانیده شده‌اند، همه حاکی از این است که نسخه‌های مورد نظر می‌بایست در سدهٔ نهم، و شاید اندکی پیشتر، در اواخر سدهٔ هشتم کتابت شده باشند. امّا باید دانست که تقدیم و تأخیر زمان کتابت نسخه‌های پکَن از گلستان بر اصالت نسخه‌های مزبور اثری کاراَ ندارد چراکه نسخه‌های مزبور، چه در سدهٔ هشتم هجری نویسانیده شده باشند و چه در سدهٔ نهم؛ آنچه مسلّم است این است که نسخهٔ مأخوذ و اصلِ آنها نسخه‌ای بوده است ایرانی و کهن، که در بحبوحهٔ شهره شدن گلستان، از ایران به چین برده شده بوده است. با توجّه به همین دقیقه، نسخه‌های چین از گلستان دارای ویژگیهایی است که نمی‌توان در نسخه‌های ایرانی، ترکی و هندی گلستان، مجموعهٔ آن ویژگیها را سراغ گرفت. شاخصترین و چشمگیرترین این ویژگیها، پاری عبارتهایی است که حکایتهای گلستان را مکمّل می‌نماید و کمبود عبارتهای مزبور در نسخه‌های ایرانی، هندی و ترکی، کلیّت برخی از قصّه‌های کوتاه گلستان را بهم می‌پاشد. از این جمله است حکایت چهارم از باب هفتم گلستان (در تأثیر تربیت). حکایت مورد نظر در تجدید تصحیحِ آقای دکتر یوسفی، نزدیک به ضبط نسخه‌های آقای فروغی، به این قرار ثبت شده است:

«معلّمِ کُتّابی را دیدم در دیار مغرب، ترش‌روی، تلخ‌گفتار، بدخوی، مردم‌آزار، گداطبع، ناپرهیزگار که عیشِ مسلمانان به دیدنِ او تبه گشتی و خواندنِ قرآنش دلِ مردم سیه کردی. جمعی پسرانِ پاکیزه و دخترانِ دوشیزه به دستِ جفای او گرفتار؛ نه زهرهٔ خنده و نه یارای گفتار. گه عارضِ سیمین یکی را تپانچه زدی و گه ساق بلورین

---

۱. هرچند آقای برات زنجانی، «صحاح» را در این مورد غیر از صحاح‌الفرس هندوشاه می‌داند (ر.ش : همان، هشت) ولیکن نمی‌توان فرهنگی فارسی غیر از صحاح‌الفرس هندوشاه در سده‌های نهم و پس از آن برای این مورد تخمین زد.

دیگری را شکنجه کردی. القصّه شنیدم که طرفی از خباثتِ نفس وی معلوم کردند؛ بزدند و براندند. پس آنگه مکتب وی به مُصلحی دادند پارسایی سلیم، نیکمرد، حلیم که سخن جز به حُکمِ ضرورت نگفتی و موجبِ آزار کس بر زبانش نرفتی. کودکان را هیبتِ استادِ نخستین از سر بدر رفت و معلّم دومین را اخلاقِ ملکی دیدند، دیو یک‌یک شدند[1]، به اعتماد حلمِ او عِلمْ فراموش کردند، همچنین اغلب اوقات به بازیچه فراهم نشستندی و لوح درست ناکرده در [سر] هم شکستندی

استادِ معلّم چو بُوَد بی‌آزار　　خرسک بازند کودکان در بازار

بعد از دو هفته در آن مسجد گذر کردم و معلّمِ اوّلین را دیدم که دلْ خوش کرده [بودند] و به مَقامِ خویش آورده. انصاف [را][2] برنجیدم و لا حَول گفتم که دگر [باره] ابلیس را معلّمِ ملایکه چرا کردند! پیرمردی ظریفِ جهاندیده بشنید و بخندید و گفت:

پادشاهی پسر به مکتب داد　　لوح سیمینش برکنار نهاد
بر سرِ لوح او نبشته به زر:　　جَورِ استاد بِهْ که مهرِ پدر[3]»

حکایت مذکور در نسخه‌های چین تا آغازِ عبارتِ «و معلّم دومین را اخلاقی مَلَکی دیدند...» یکسان است و جز اختلافاتی ناچیز و اندک، دیگر تفاوتی ندارد. از عبارت مذکور به بعد تفاوت فاحش است و پیدا؛ به این قرار:

«و معلّمِ دوّمین را اخلاقِ مَلَکی دیدند و یک‌یک دیو شدند، به اعتماد حلمِ او [لوح] در سرِ هم شکستندی.

---

۱. چنین است در نسخهٔ یوسفی، در نسخهٔ فروغی به این صورت است: یکْ‌یک دیو شدند.

۲. گویا همهٔ نسخه‌های آقای یوسفی «انصاف» بوده است بدون «را». ایشان در توضیحات گلستان، ۳۹۴، «انصاف» را در این جا به «انصافاً، براستی» تفسیر کرده است! که این البته درست نیست؛ زیرا [انصاف را] در فارسی قید تنوینی می‌سازد. از اینرو ضبط نسخه‌های چین که «انصاف را» است کاملاً درست است و «انصاف را» به معنای انصافاً، راستی را، و براستی است. جای شگفتی است و بسیار شگفتی، که برات زنجانی ضبط صحیح نسخه‌های چین از گلستان را در تجدید تصحیح خود «تغلیط» کرده و [انصاف را] به [انصاف] تبدیل کرده است!!!

۳. گلستان، به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، پیشین، ۶-۱۵۵.

استادِ معلّم چو بُوَد بی‌آزار   خرسک بازند کودکان در بازار

[باری گفتند: ای خواجه! تخویفِ صبیان و تأدیبِ غلمان از اخلاقِ مکارم است اگرچه بظاهر مکاره نماید. پس تو چرا سهل می‌گیری؟ گفت:

گر مقبل است گنج سعادت از آنِ اوست   ور مدبر است رنج زیادت چه می‌بری

فرزند، بنده‌ایست خدا را، غمش مخور   تو نه که بِه زخدا بنده پروری

بعد از دو هفته بر آن مسجد گذر کردم... الخ[1]».

موردِ چشمگیر دیگر از عبارتهای تکمیلی حکایات در نسخه‌های چین، نهمین حکایت از باب سوم گلستان (در فضیلت قناعت) است که در تجدید تصحیح آقای یوسفی (ص ۱۱۲) به این قرار ثبت شده است:

«بقّالی را دِرَمی چند بر صوفیان گرد آمده بود در واسط. هر روز مطالبت کردی و سخنها[ی] با خشونت گفتی. اصحاب از تعنّتِ وی پریشان خاطر همی بودند [و از تحمّل چاره نبود]. صاحبدلی در آن میان گفت: نَفْس را به طعام وعده دادن آسان‌ترست که بقّال را به دِرَم».

حکایت مذکور در نسخهٔ پکن (نسخهٔ دکتر برات زنجانی، متن و حاشیه صفحه ۸۳) دارای بخشی است که دقیقاً داستان راگویاتر، رساتر و مفهوم‌تر می‌سازد و رفتار درشت بقّال را، و تشویش بجای «اصحاب» را نمایان‌تر می‌دارد به این صورت:

«بقّالی را دِرَمی چند بر صوفیان گرد آمده بود در واسط. هر روز مطالبت کردی و سخنهای با خشونت گفتی. **روزی بقّال بغلبهٔ حدت تقاضا درشت کرد و گفت:**

گر بگویی که نیست آن بهتر   زانچه گویی که ساعتی دیگر

اَلْمَنْع جَمِیل خَیْر مِن اَلْبَطلِ الْطَوِیلِ. اصحاب از تعنّتِ وی **خستهٔ**خاطر همی بودند و از تحمّل چاره نبود. صاحبدلی در آن میان گفت: نَفْس

---

۱. گلستان سعدی، از روی قدیمترین نُسَخ خطی (نسخ پکن)، به کوشش دکتر برات زنجانی، پیشین، بیست و چهار، بسنجید با همان، ۱۴۱. که با کمال هزار بل هزاران تأسُّف مصحِّح، حکایت را در متن گلستان، عیناً مطابق با نسخهٔ آقای فروغی عرضه کرده است، درحالی که در مقدمهٔ خود، بخشِ تکمیلی حکایت را که در نسخه‌های یوسفی و فروغی نیست، نشان داده است!!!

را **وعده دادن به طعام** آسانترست که بقّال را به دِرَم».

ضبطِ آخرین عبارت در همین حکایت نیز بـه لحـاظِ زیـبایی‌شناسیکِ سـاختاری درخورِ تأمّل و بررسی است. در نسخهٔ آقای یوسفی آمده است:

[نَفْس را به طعام وعده دادن آسان‌ترست که بقّال را به دِرَم]. امّا در نسـخه‌های چین آمده است:

[نَفْس را وعده دادن به طعام آسانترست کـه بـقّال را بـه دِرَم]. واژهٔ «طـعام» در عبارت مذکور، به لحاظ زیبایی‌شناسی ساختاری، سهمی دارد کلیدی، که به نسبتِ «دِرَم» در انجامهٔ پاره عبارت دوم، بارِ آهنگینِ عبارت مذکور را بر دوش می‌کشد از اینرو قرار گرفتنِ آن در انجامهٔ پاره عبارتِ نخست، خود حکایت از شهود نویسندگی دارد زیرا در این صورت است که ساختِ مرکّبِ «آسانترست» دو پاره عبارتِ: نَفْس را وعده دادن به طعام، و: بقّال را به درم، با آهنگی هجایی بهم می‌پیوندد، درحالی قرار گرفتنِ «طعام» در میانهٔ پاره عبارت نخست (مطابق با ضبط نسخهٔ آقای یوسفی) دو پارگیِ آهنگین را در عبارت مذکور بهم می‌زند. این چنین صورتهای ساختاری کـه نسخه‌های چین، آنها را بیشتر ضمانت می‌کند، یکی از ارزشهای مهم نسخه‌های چین ازگلستان محسوب است که نیازمند تأمّلی دیگر، و در حوصلهٔ مجال و مقالی دیگر است.

هم حکایت سی و دوم از باب دوم (در اخلاق درویشـان) از مـقولهٔ عـباراتِ تکمیلی است در نسخهٔ پکن، که فقدان آنها در نسخه‌های آقایان فروغی و یوسفی ادامهٔ داستان را به لحاظِ علّت و معلول ناگویا می‌دارد و نارسا. در نسخهٔ آقای یوسفی (صص ۱۰۰-۱۰۱) می‌خوانیم:

> «یکی از متعبّدانِ شام چند سال در بیشه‌ای زندگانی کردی و بـرگ درختان خوردی. یکی از پادشاهانِ آن طرف به حکـمِ زیـارت [بـه نزدیک او رفت [و گفت]: اگر مصلحت‌بینی در شهر از بهرِ تو مَقامی سازم که فراغ عبادت به ازین دست دهد و دیگـران هـم بـه بـرکاتِ انفاس شما مستفید شوند...».

در این صورتِ حکایت، ریشهٔ علّت ـ یعنی کُنِشِ متعبّدِ شام ـ که مـعلول ـ یـعنی رفتن پادشاه را به نزد وی ـ تعلیل کند، دیده نمی‌شود، درحالی که کُنِشِ متعبّد شام که معلولِ رفتن پادشاه به نزدیک اوست، در صورت مضبوط آن حکایت در نسخهٔ پکن

دقیقاً در نظر سعدی (یا افزونگرِ فاضل و دانای نسخهٔ پکن) بوده است به این قرار:

«یکی از متعبّدان شام سالها در بیشه[ای] عبادت کردی[1] و برگ درختان خوردی. چنان که حُسنِ اعمال برجبان جمال او ظاهر بود و انوار یمن اجتهاد بر نواصی اعتقاد او باهر. سیما هم فی وجودهم من اثر السّجود. پادشاهی به حکم زیارت به نزدیک وی رفت و گفت: اگر مصلحت‌بینی به شهر اندر برای تو مَقامی سازم که فراغِ عبادت ازین بِهْ دست دهد و دیگران هم به برکتِ انفاس شما مستفیدَ گردند...».

این «افزونی»ها در نسخه‌های چین گاهی در حدّی است ناچیز و کوتاه، ***اما در عین کوتاهی، کلیّتِ حکایت*** را با توجّه به مفهوم سراسری «باب» توجیه می‌کند. در باب هفتم (در تأثر تربیت)، بیشتر حکایتها متضمّنِ مفهومی است که اثرِ تربیت کردن و نصیحت‌گری را نشان می‌دهند. در این باب داستانی است به این گونه که:

«یکی [را] از بزرگان ایمّه پسری وفات یافت. پرسیدند که بر صندوق گورش چه نویسیم؟ گفت: آیاتِ کتابِ مجید را عزت [و شرف] بیش از آن است که روا باشد بر چنین جایها نبشتن، که به روزگار سوده گردد و خلایق بر او گذرند و سگان بر او شاشند، اگر بضرورت چیزی [همی] نویسند این‌قدر بیت کفایت است:

وه که هرگه که سبزه در بستان   بدمیدی، چه خوش شدی دلِ من
بگذر ای دوست تا به وقتِ بهار   سبزه بینی دمیده بر گلِ من[2]

در این صورت حکایت اثرِ تربیت مستتر است و پوشیده، هرچند از «بزرگان ایمّه» همین انتظار می‌رود درحالی که بیشترینهٔ حکایات همین باب، تأثیر تربیت به صورت آشکار، آن‌چنان که در خود حکایت مجال طرح دارد، دیده می‌شود. با توجّه به نکتهٔ مذکور، حکایت مزبور مطابق با نسخه‌های چین که در زیر نقل می‌شود، درست‌تر می‌نماید:

«یکی را از بزرگان ایّمه پسری وفات یافت، پرسیدند که بر صندوقِ

---

۱. ضبط نسخه‌های چین «عبادت کردی» امّا از آنجا که آقای دکتر برات زنجانی در تجدید نشر گلستان، دقیقاً در شعاع تصحیح آقایان فروغی و یوسفی قرار دارد، آن را به «زندگانی کردی» (ص ۶۸) تبدیل کرده است!

۲. گلستان، به تصحیح یوسفی، پیشین. ۱۶۰.

گورش چه نویسیم؟ گفت: آیاتِ چند[1] از قرآن. گفتم: آیات مجید را عزّت و شرف بیش از آنست که روا باشد بر چنین جایها نوشتن، که به روزگار سوده گردد و خلایق بر او گذرند و سگان بر او شاشند، اگر بضرورت چیزی نویسید این بیت کفایت است...»[2].

گاه این افزونیها در نسخه‌های پکن از گلستان در حدِّ یک واژه است واژه‌ای بسیار کارآ و کارساز، که یک عبارت یا یک حکایت را فقدانِ آن واژه از قطعیتِ معنایی و یا از روشنی بدور می‌دارد. در باب هشتم (در آداب صحبت)، سنجشی صورت گرفته است بینِ «عاصی» و «عابد». بطوری که به گمان سعدی اگر «عاصی» به سوی خداوند دست بردارد، بهتر از «عابد»ی است که غرورِ عبادت او را متهوّر و مردم آزار کرده است. عین عبارت سعدی مطابق ضبطِ نسخهٔ یوسفی (ص ۱۸۴)، همانند ضبط فروغی است به این گونه:

«مراد از نزول قرآن، تحصیل سیرتِ خوب است نه ترتیلِ سورتِ مکتوب. عامیِ متعبّد پیادهٔ رفته [است] و عالمِ متهاون سوارِ خفته. عاصی که دست بردارد[3] بِه از عابد که درسر دارد».

آخرین عبارت که نبضِ بحث در آن متمرکز است به لحاظ چه چیزیِ «عابد» که «در سر دارد»، قطعیت و آشکاریِ معنایی خود را از دست داده است. در بعضی از نسخه‌های مورد نظرِ آقای دکتر یوسفی عبارت به این صورت است که:

«عاصی که دست بردارد به از عابد که هستی در سر دارد».

برخی از نسخه‌ها نیز به جای «هستی» واژه‌های «کبر، عجب، نخوت» را دارند. همهٔ این ضبط‌ها را دکتر یوسفی در «شرح نسخه بدلها» (۶۹۲) آورده، اما متن را به آن صورت که دیدیم، بدون واژه «عجب» یا امثال آن تصحیح کرده است وانگهی در بخش توضیحات (ص ۵۴۱)، عبارت را به این‌گونه معنی کرده است:

«نافرمان و گناهکاری که دست به توبه و دعا بردارد بهتر از عبادت‌کننده و پارسایی که [غرور] در سر دارد»

---

۱. تلفظی است کهن از «آیاتی چند».

۲. گلستان سعدی، به کوشش دکتر برات زنجانی، پیشین، چهارده، بسنجید با متن وی، ۱۴۸.

۳. دست برداشتن: دعا کردن، مجازاً روی به سوی خدا آوردن.

با این معنای دقیق، مسلّم است که نمی‌توان واژهٔ «عجب» را از پارهٔ دوم عبارتِ مورد بحث حذف کرد چنان‌که خود دکترِ یوسفی در معنایی که برای آن عبارت ارائه داده است ناگزیر از افزودنِ واژهٔ «غرور» شده است، پس چرا در نَفْسِ عبارت گلستان، با تکیه بر چند نسخه واژه‌ای مانند «عجب» را به نسخهٔ اساس نیفزوده است؟ درحالی که روش او در تصحیح گلستان روشنِ است که نقصهای نسخهٔ اساس را برپایهٔ ۱۶ نسخهٔ دیگر رفع کرده است. قضا را نسخه‌های چین نیز این عبارت را بدرستی ضبط کرده‌اند:

«عاصی که دست بردارد به از عابد که عُجْب در سر دارد[1]».

و این ضبط درست است و بدون واژهٔ «عجب»، عبارت به لحاظ ساختار نحوی غلط می‌نماید. و این از آن مقوله است که گفتم شادروان استاد یوسفی در تصحیح گلستان در شعاع تصحیح فروغی قرار دارد، و عجبا که آقای برات زنجانی نیز در همین موضع نشسته است زیرا او نیز در مواردی ضبط‌های صحیح نسخه‌های چین را در پای برگ قرار داده و متن را مطابق نسخهٔ فروغی برآورد کرده است[2] (!).

به هر حال، این همه، نشان از ارزشِ نسخه‌های گلستان موجود در چین دارد، نسخه‌هایی که در تجدید تصحیح گلستان، می‌تواند بسیاری از ساختارهای زبانی و روح هنری زبان گلستان را به زبان زمانهٔ سعدی و به روح هنری زبان سعدی نزدیکتر سازد، اما افسوس که آقای برات زنجانی بسیاری از این ارزشهای موجود در نسخه‌های پکن را در «تجدیدِ نشرِ» گلستان نادیده گرفته است و به جای آنکه لااقل نسخه‌های مذکور را بعینه ارائه می‌داد و یا به تجدید تصحیح گلستان می‌پرداخت و دو نسخهٔ گلستان موجود در پکن را با نسخهٔ مصحَّح آقای دکتر یوسفی می‌سنجید، خود در بسیاری از موارد متن گلستان را چونان نسخهٔ فروغی از آن اثر آراسته است و تجدید تصحیح گلستان را ـ که می‌بایست برپایهٔ نسخه‌های چین، ترکیه، شبه قاره هندوستان و ایران صورت گیرد ـ تکلیفی جدا از «تجدید نشرِ» خود از گلستان

---

۱. باز هم شگفتا که آقای دکتر برات زنجانی با توجّه به نسخهٔ فروغی واژه «عجب» را از عبارت مذکور برداشته است (رش : گلستان سعدی، پیشین، ۱۷۴) وانگهی مدعی است که متن انتقادی گلستان را برپایهٔ نُسَخ پکن عرضه داشته است!!

۲. رش : یادداشتِ پیشین، و یادداشت شمارهٔ ۳۰.

پنداشته است.

با این همه، برویم بر سرِ سخن که تجدیدِ تصحیحِ متون ادبیاتِ تخیّلی ضرورتی است که بر اثرِ شناسایی نسخه‌های معتبر، شگرفی تحقیقات مربوط به متون، به دست آمدنِ مؤیّداتِ زبانی و مفهومی ـ که رسیدن به روح زمانه و روح فردی نویسندگی را میسّر می‌دارند ـ، و سنجش، نقد و بررسی جمیع نسخه‌های معتبر، و جمیعِ تحقیقاتی که دربارهٔ متنِ مورد نظر تا روزگاری که یک متن به تجدید تصحیح برگرفته می‌شود، میسّر تواند بود، در غیر این صورت، اگر متنی را برای دومین یا چندمین بار به تصحیح گیریم، قطعاً کاری به عنوان «تجدید نشر» ارائه توانیم داد نه «تجدید تصحیح»؛ آن‌چنان که برخی از معاصران ما تصوّر کرده‌اند.

بحر طویلِ کمال فارسی

این گفتار را در سه بخش کوتاه پرداخته‌ام:

I. اشاره به یکی دو نکتهٔ لازم دربارهٔ بحر طویل فارسی

II. احوال و آثار کمال بن غیاث شیرازی

III. متنِ بحر طویل کمال

I

بحر طویل فارسی را تاکنون به دوگونهٔ مختلف تعریف و تعبیر کرده‌اند، بگذریم از حدّ و رسمی که متأخّران چونانِ غیاث‌الدین محمّد رامپوری و نجفقلی‌آقا، و معاصران مانند علامه قزوینی و ملک‌الشعراء بهار برای آن برشمرده‌اند و آن را با اوزان هجائی و عروضی تحلیل کرده‌اند و تعلیل[1]؛ آنچه به اعتبارِ شناختِ این‌گونهٔ شعرِ فارسی درخور توجّه است یکی تعریفی است که شادروان مهدی اخوان ثالث به این صورت عبارت کرده است:

> «بحر طویل عبارت است از نوعی وزن شعر که براساس تکرار و توالی اختیاری و دلخواه یک رکن یا دو رکن از ارکان و افاعیل عروضی بنا شده باشد خواه مفاعیل مفاعیل مفاعیل ... الخ، خواه فاعلاتن فاعلاتن... الخ، خواه مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن... الخ، و خواه فعلاتن فعلاتن فعلاتن... الخ؛ الاّ آنکه در بحور مختلف

۱. حدّ و رسم ارائه شده از سوی آنان را مهدی اخوان ثالث در مقالهٔ «دربارهٔ بحر طویل فارسی» برشمرده و همهٔ آنها را سنجیده و بررسی کرده است ← بدایع و بدعت‌ها، چ ۲، تهران، ۱۳۶۹، صص ۵۴۹-۵۸۱

الارکان مثل مضارع: مفعول فاعلات مفاعیل فاعلات ـ یا خفیف : فاعلاتن مفاعلن فعلات نمی‌توان بحر طویل ساخت؛ زیرا انقطاعی در آنها هست که با خصلت اصلی این قسم یعنی زنجیرها طویل ارکان و افاعیلِ مساوی و مکرر مغایر است[۱]».

دیگری حدّی است که آقای دکتر شفیعی کدکنی مطرح داشته و خود آن حدّ را توضیح کرده است که «بحر طویل... صورت خارج شدنِ تعداد ارکانِ عروضی یک شعر است از حدودی که در سنّتِ عروضی رعایت می‌شده است و در یک جمله: افزودن بر تعداد ارکان و عدم رعایت شمارهٔ خاصی برای افاعیل عروضی. منظور از افزودن بر شمارهٔ ارکان به این معنی است که در تمام اوزان شعر فارسی شاعران معمولاً تعداد افاعیل یک بحر را از هشت‌تا بیشتر نمی‌کنند مثلاً در وزن فعلاتن یا فاعلاتن، و از سوی دیگر منظورم از عدم رعایت شمارهٔ ارکان این است که اگر موردی در قدیم پیدا شود که گاه وجود دارد و شاعر از شمارهٔ هشت تعداد ارکان را افزونتر آورده باشد باز هم همهٔ مقصود ما را نشان نمی‌دهد بلکه عدم رعایت شمارهٔ خاص در میان ارکان، شرط دیگر این تعریف است[۲]».

از تعریف آقای شفیعی برمی‌آید که بحر طویل‌هایی از قبیل بحر طویل عصمت بخارایی و کمال فارسی را ـ که به عنوانِ بحر طویل می‌شناسیم[۳]، نمی‌توان بحر طویل نامید؛ زیرا در هر مصراع بحر طویل عصمت مثلاً فعلاتن، نُه بار تکرار شده و «نظم خاص عددی» یافته است. در صورتی که تأمّل بر نمونه‌های موجود و شناخته شدهٔ بحر طویل فارسی نشان می‌دهد که شعر مورد بحث از عصمت بخارایی و یا بحر طویل کمال فارسی با آنکه ارکان عروضی آنها در هر مصراع بیش از هشت فعلاتن است و در عین حال دارای «نظم خاص عددی» و با «رعایت شمارهٔ

۱. دربارهٔ بحر طویل فارسی، بدایع و بدعت‌ها، پیشین، صص ۵۸۳-۵۸۴.

۲. موسیقی شعر، تهران، ۱۳۵۸، صص ۵۰۱-۵۰۲.

۳. بحر طویل کمال را در پایان این گفتار ببینید، دربارهٔ بحر طویل عصمت بخارایی ← «قدیمترین بحر طویل»، مجلهٔ سخن، ش ۱۱-۱۲، س ۲۲ (۱۳۵۲) ص ۱۱۱۴، که با این بیت آغاز می‌شود: می‌کشد ترک کماندار مسلمان‌کش جادوی تو چون کافر مست از مژه بر هر جگری تیر بلا را / تا کشد زار و بهم برزده و مست و سنان خورده و مجروح و دم آزرده و افگار و جگرسوخته ما را ـ نیز ← موسیقی شعر، ۵۰۲ح.

خاص در میان ارکان»؛ با این همه در میانِ متأخران به بحر طویل شناخته بوده است[۱]، و این شناختگی و تمییز هم بجاست؛ زیرا از مجموعهٔ بحر طویل‌های فارسی برمی‌آید که می‌توانیم به وجود دوگونهٔ بحر طویل فارسی قائل شویم:

۱ . گونه‌ای از بحر طویل فارسی، که در اجزا و ارکان هر مصراع آن نظم عددی خاص و شمارهٔ معین ارکان مشهود است البتّه که یک یا چند شماره افزونتر بر عدد اجزای دیگر بحور. مانند بحر طویل‌های عصمت و کمال و فیروزشاه[۲].

۲ . گونهٔ دیگر از بحر طویل فارسی که شمارهٔ خاص در میان ارکان و اجزای هر مصراع رعایت نمی‌شود. مانند بحر طویل وارهٔ سید عبدالعظیم‌بن زین‌العابدین[۳]، که هیچ‌گونه ساختاری معیّن در قافیه و ردیف ندارد، و مانند بحر طویل ساعی شروانی - از مردمان عصر صفوی - که با وجود آنکه نظم عددی خاص در اجزای برخی از مصراعهای آن دیده نمی‌شود ولیکن ساختارهای آن در حوزهٔ قافیه و ردیف به بحر طویل‌های گونهٔ نخست مانندگی دارد[۴].

نکته‌ای دیگر که دربارهٔ بحر طویل فارسی می‌بایست نادیده گرفته نشود تاریخ

---

۱. در نسخه‌های موجود از این بحر طویل‌ها، کاتبان بصراحت، آنها را زیر عنوان «بحر طویل» ثبت کرده‌اند.

۲. مرادی بحر طویل بدرالدین فیروز سویکندی است که تاکنون مورد نقد و بررسی آنان که دربارهٔ بحر طویل تحقیق کرده‌اند، قرار نگرفته است. چند بند از بحر طویل مذکور به این قرار است:
بگشا چشم ایا شمر جفاکار خطاکار مگو افسانه ایا کافر نادان مریدان، فلک تا ملک و مهر و مه و انجم و انوار ایا کفر ستمکار کجا رستم دستان کجا گیو و نریمان، کجا سام دل‌آرا کجا بهمن و دارا نه سهراب و تهمتن نه گودرز و پشوتن مگو بیهوده هذیان منم خسرو جانان، ایا لشکر اشرار ایا قوم ستمکار رسد رستم و سهراب نه اندیشهٔ مِه تاب اگر جمله جهان گیو اگر نیو اگر دیو شد اندیشهٔ اختر سحرگاه منوّر چه اندیشهٔ ضخیم ایا روبه بیغم، انا ابن ولی الله علی اسدالله شجاع طرفینا هو اسم یدالله، ایا روبه مکّار ایا کفر ستمکار چه شهباز خرامان کجا زاغ فراوان ایا کافر بیداد کجا اکبر ناشاد منم جنّت ماوا غلام شه والا، حسین بی‌کس و بی‌یار غریب است و نه غمخوار حرمهای غریبان عطش گفت در افغان، فغان است سکینه ازان ماه مدینه، ایا مرتد نادان غلامم به سلیمان شهنشاه غریبان، غریبانه سلمیان.. الخ ← کتاب توحید، چاپ سنگی تهران، ۱۳۴۳ ق، ۱ / ۶-۸

۳. ← موسیقی شعر، ص ۵۰۴ به بعد.

۴. ← بحر طویل ساعی، به کوشش آقای محمد محیط طباطبائی، معارف، نشریهٔ مرکز نشر دانشگاهی، ش ۲ ، س ۱۳۶۷ ، صص ۷۸-۸۷ .

پیدایش این نوع وزن است در شعر فارسی. برخی از معاصرانِ ما کوشیده‌اند که از «کهنترین نمونه»های بحر طویل فارسی سخن به میان آرند و بحر طویل‌های موجود از سدهٔ نهم هجری را قدیمترین نمونه‌های این‌گونهٔ شعر برگیرند[۱]. درحالی که بررسی نمونه‌های موجود از بحر طویل فارسی ـ که عموماً تاکنون به پیش از سدهٔ نهم نمی‌رسند ـ حکایت از آن دارند که باید پیشینهٔ این گونهٔ شعر فارسی به پیش از سدهٔ نهم برسد؛ زیرا آنچه مسلّم می‌نماید این است که مرکز انتشاء بحر طویل فارسی را نباید در حلقه‌های ادبِ رسمی و یا در پسندهای ادیبانه و شاعرانهٔ خواص جستجو کرد بل‌که بعکس نقطهٔ آغازِ آن را می‌بایست در حلقه‌های مذهبی ـ ادبیِ تودهٔ انبوه مردم پالید* و اسبابِ پیدایش آن را در سنّت‌های مذهبی همچون مناقب‌خوانی و امثال آن پی گرفت.

این که می‌بینیم که بیشترینهٔ بحر طویل‌های فارسی بازمانده از سدهٔ نهم و پس از آن رنگ و زنگِ عوامانه دارند و یا گویندگان و سرایندگان آنها با پسندهای مردمانه زیسته‌اند، همین نکته را تأیید می‌کند و تأکید. چنانکه مثلاً کمال فارسی که بحر طویل او را پس از این می‌بینید، خود مناقب‌خوان بوده است و سید عبدالعظیم هم سوخته‌ای درویش‌وش بوده، که «طبری»های لطیف می‌گفته است، و ساعی شروانی هم ـ آن‌چنانکه بحر طویلش نشان می‌دهد ـ قطعاً با پسندهای سادهٔ عوامانه و مردمانه می‌زیسته است و فیروزشاه هم در زمره منقبتْ‌خوانان محسوب می‌شده است. از اینرو چون این گونهٔ شعر فارسی در میان مردم زاده شده و پیوندی با سنّت‌های مذهبی و پسندهای هنری آنان داشته، احتمالاً نمونه‌های شفاهی و زبانیِ آن ـ که باز هم احتمالاً پیش از سده‌های نهم و هشتم هجری وجود داشته ـ به قید قلم و کتابت نیامده است، اما مکتوب ناشدنِ آنها با توجّه به طبیعتِ تاریخِ فرهنگ عامیانه در قلمرو کتابت نبایست این پندار را استوار دارد که مثلاً نمونه‌های موجودِ بحر طویل فارسی را از سدهٔ نهم «کهنتر» یا «کهنترین» تلقی کنیم.

---

۱. به این عنوانها توجّه کنید: «قدیمترین بحر طویل»، مجله سخن، پیشین، که به بحر طویل عصمت بخارایی نظر دارد، و «کهن‌ترین نمونهٔ بحر طویل فارسی»، موسیقی شعر، ۵۰۱، که به بحر طویل‌وارهٔ سید عبدالعظیم از مردمان نیمهٔ نخست سدهٔ نهم توجّه می‌دهد.

*. پالیدن : جستجو کردن، پی گرفتن، معمول در گونه‌های فارسی خراسان شرقی

II

به هر حال، یکی از بحر طویل‌های بازمانده از نیمهٔ نخست قرن نهم بحر طویلی است زیبا و روان، که کمال‌الدین بن غیاث فارسی از مردمانِ نیمهٔ نخست سدهٔ نهم هجری سروده است. از زندگی او آگاهی کافی دردست نیست، دولتشاه سمرقندی ـ که در اواخرِ نیمهٔ دوم از سدهٔ نهم تذکره‌اش را تألیف کرده ـ از وی به صورت مولانا کمال‌الدین غیاث فارسی یاد کرده و دربارهٔ او به گونه‌ای سخن گفته که پیش از روزگارش زیسته است[1]. مآخذِ اطلاعات دولتشاه را در خصوصِ ترجمهٔ کمال نمی‌توان مشخص کرد ولیکن مسلّم می‌نماید که او در این مورد از نگاشته‌های نیمهٔ نخست سدهٔ نهم بهره جسته است، همچنان پس از سدهٔ نهم تذکره‌نویسان عموماً دربارهٔ کمال فارسی به تذکرهٔ دولتشاه نظر داشته‌اند.

گفته‌اند که کمال فارسی «مردی خوش‌طبع و دانا و مورّخ و حکیم بوده و سرآمدِ و مقدّم اهل طریق، و از معرکه‌گیران فارس، و شاعری فحل»[2].

درست است که سخنانِ دولتشاه دربارهٔ او ـ که هم مورخش دانسته و هم حکیمش و نیز هم اهلِ طریقتش ـ بظاهر کلّی می‌نماید و از مسامحه خالی نیست، اما پاره‌ای از اشعارش گفتار دولتشاه را تأیید می‌کند. از کمال فارسی اشعاری به ما رسیده است که توجّه او را به زمینه‌هایی از تاریخ و گرایش به پند و اندرزهای عارفانه تبیین می‌کند[3]. «حکیم» خواندنِ او نیز از سوی دولتشاه سخنی است بجا؛ زیرا پیشهٔ کمال و هم طریق تحصیل معاش او فروش ادویه بوده است و ترکیب آنها[4].

اشعارِ بازمانده از کمال فارسی، و از جمله پایانِ بحر طویل او، و نیز گفتار تذکره‌نگاران دربارهٔ او مؤیّد این است که وی به مذهبِ خاصّه بوده و امامی[5]، و «در مناقب خاندان طیبین و طاهرین قصایدی غرّا داشته و اشعارِ او در این باب مشهور است اما مردِ منصف بوده و در تشیّع تعصبِ ابناء جنس خود را نداشته و اعتدال را

---

۱. تذکرة الشعراء، طبع کلالهٔ خاور، تهران، ۱۳۶۶، صص ۳۱۵-۳۱۶

۲. دولتشاه، همانجا؛ مرآت الخیال لودی، ۶۶-۶۷

۳. چون این اشعار تاکنون بچاپ نرسیده است، در پایان همین بخش از گفتار حاضر، آنها را خواهیم آورد.

۴. دولتشاه، همانجا، روز روشن، ۵۸۰

۵. واله داغستانی، ریاض‌العشراء، خطّی کتابخانهٔ ملک، ش ۴۳۰۱، برگ ۲۳۶ ب، قس : شوشتری، مجالس المؤمنین، ۶۸۲/۲

رعایت می‌کرده است»[۱].

سماحتِ مذهبی کمال را این حکایت تصریح می‌کند که روزی ابراهیم سلطان او را طلبید و پرسید که «از مذاهب چهارگانه کدام بهتر است؟ گفت: ای سلطانِ عالم! پادشاهی در درون خانه نشسته است و این خانه چهار در دارد از هر دری که درآیی در اِین خانه سلطان را توانی دیدن، توجهد کن تا قابلیت خدمتِ سلطانِ خانه حاصل کنی، از «در» سخن مگوی از «صدر» نشان جوی.

شاهزاده بارِ دیگر پرسید که ای مولانا! متابعانِ کدام مذهب فاضلترند؟ گفت: صالحان هر قومی و هر مذهبی. سلطان را این سخن خوش آمد و مولانا را انعام و اکرام فرمود»[۲].

از عجایب سرگذشت کمال فارسی ـ که به لحاظ شناختِ بحر طویل او هم درخور توجّه تواند بود ـ این است که وی مردی بوده زیباسخن و زیباروی، و در میان مردم و با مردم. بطوری که بنابر مشهور پس از نمازِ دیگر در میدانِ سعادت شیراز بساطی می‌گسترانده و به مناقب‌خوانی و «سخن»گویی[۳] می‌پرداخته و از کتاب جاماسب‌نامه و احکام سخن می‌گفته است. مردم نیز او را باور داشته‌اند و از او ادویه می‌خریده‌اند و او از این راه هر روز مبلغی درآمد داشته است[۴].

اشعار کمال در قرن نهم و پس از آن شهرت داشته است؛ زیرا نه‌تنها دولتشاه شعر او را دیده و ستوده است[۵] بلکه امین احمد رازی و واله داغستانی نیز اشعارش را می‌شناخته‌اند و هرکدام غزلی از غزلهایش را در تذکره‌های خود آورده‌اند[۶]. او که در شعر «کمال»، «کمال غیاث» و «ابن غیاث» تخلّص می‌کرده، بدون شک دیوانی داشته است اما تاکنون در هیچ یک از کتابخانه‌های جهان نسخه‌ای از مجموعهٔ اشعار او دیده و شناسانده نشده است. فقط در یک جُنگ خطّی ـ که پس از این آن را معرفی خواهم کرد ـ یک قصیده و دو غزل او پیش از بحر طویلش ثبت شده، و نیز در جُنگ

---

۱. دولتشاه، همانجا ۲. همو، همانجا

۳. ظاهراً واژهٔ «سخن» بنابر ضبط دولتشاه، در اینجا دقیقاً به معنای بحر طویل یا نزدیک به آن است، این ضبط را قیاس کنید با دکتر محمد جعفر محجوب، «سخنوری» در مجلهٔ سخن، ش ۷، ص ۶۳۳؛ اخوان ثالث، بدایع و بدعت‌ها، صص ۵۷۵-۵۷۶

۴. دولتشاه، همانجا ۵. تذکرة‌الشعراء، همانجا

۶. هفت اقلیم، طبع تهران، ۲۲۸/۱؛ ریاض العشراء، خطی، پیشین، ۲۳۶ ب

شمارهٔ ۱۹۵۴ موزهٔ سالار جنگ مخمسی از او آمده است[1] و در جُنگ شمارهٔ ۲۳۲۳ کتابخانهٔ مجلس (تهران) ترجیع‌بندِ او را گنجانده‌اند[2].

از آنجا که تاکنون اشعار بازماندهٔ کمال عرضه نشده است و نیز به لحاظِ آنکه این اشعار آگاهی ما را از روزگار زندگی و هم از طرز و اسلوب سخنوری او دقیقتر می‌سازد، یک قصیده و سه غزل او را که تاکنون یافته‌ام، در این بخش از گفتار حاضر نقل می‌کنم.

قصیده

ز بسم‌الله الرحمن الرحیم اول کنم مبدا
که آغاز سخن باشد به نام مبدع‌الاشیا
خداوندی که هست و بود و باشد ذاتِ بی‌مثلش
مبرّا از زن و فرزند و اصل و مولد و منشا
جهانداری‌که می‌دانند وحش و طیر و انس و جان
که بی‌شبهست و بی‌مانند و بی‌مثلست و بی‌همتا
مقسّم رازق الرزقی که خورد از خوان ارزاقش
ز مور و مار تا ماهی ز باز و باشه تا عنقا
مهیمن مالک الملکی که بر گردونِ گردنده
نماید غرّهٔ ماه منوّر هر مهی غرّا
مصوّر صانع الصنعی که از آب منی سازد
سهی سروانِ لاله روی مشکین‌بو سمن سیما
مقدّس خالق الخلقی کز ابر فیض انعامش
رسد هر ذرّه را همواره هم ادرار و هم اجرا
مفتّح فاتح الابواب فتّاحی که در عالم
ندارد انس و جان جز بر درِ درگاه او ملجا

۱. فهرست سالار جنگ، ۱۹۵۴/۵ ، نیز ← منزوی، احمد، فهرست مشترک پاکستان، ۲۲۳۰/۹
۲. فهرست کتابخانهٔ مجلس شورا، ۷/۸-۸

منزّه راحم و رحمن کریمی کز ره رحمت
به کمتر بنده‌ای بخشد ریاض جنّت و حورا
مقدّر قاهر قدوس قیّوم قوی قادر
که هم پیدا و پنهانست و هم پنهان درو پیدا
چو وصف ذاتِ بیچونش نمی‌گنجد در ادراکم
بگویم شمّه‌ای شرح صفاتش تا کنی اصغا
زمبدا کرد پیدا پیکر نوری به امرِ کُنْ[1]
هنوز از آفرینش نی مسمّی بود و نه اسما
ازان نور آفرید ایزد وجودِ احمد مرسل
به دوشش خلعت یاسین، به فرقش افسرِ طاها
حبیب خالق بیچون، مرادِ حرف کاف و نون
صفای مروه و یثرب، فروغ کعبه و بطحا
محیط نقطهٔ عالم مدار زمرهٔ آدم
نظام کعبهٔ اعظم امام مسجد اقصا
زفیض نور احمد گوهری رخشان تابنده
پدید آوردش از حکمت به قدرت داشتش برپا
در آن درِّ درخشنده نظر انداخت چندانی
که از تاب تبش بگداخت جرم گوهر والا
غباری و بخاری از دل گوهر معلاّ شد
غبارش گشت مستفل، بخارش گشت مستعلا
غبارش عین ظلمت شد، بخارش عین نور آمد
ازان شد قبّهٔ گردون، وزین شد عرصهٔ غبرا
فلک را سایشِ حکمش به چرخ آورد و گردان کرد
زمین از باد و میخ کوه سنگین ساخت پابرجا
فلک با عرش و با کرسی معلّق ساخت نه بر هم
به هفت اقلیم قسمت کرد فرش ربع مسکون را

۱. اشاره دارد به آیهٔ ۱۱۷ از سوره بقره (۲)

زوایـــای فـــلک را بـا مـلایک کـرد نـورانـی
کـه در تسـبیح مـی‌گویند: سـبحان‌الّذی اسـرا[1]
ده و دو بـــرج گـردان کـرد بـر گـردونِ گـردنده
پیاپی بین به گردیدن، گـه ایـن زیـر و گـاه آن بـالا
چوحوت‌و دلو وچون‌جدی‌است‌وقوس وعقرب‌ومیزان
حمـل با ثـور و بـا جوزا وخـرچـنگ و اسـد عـذرا
درخشـان کـرد بـر سـطحش نـجوم ثـابت و سـیّار
به صبح و شـام و روز و شب فـلک گـردِ جـهان‌آرا
پس آنگه هفت کـوکب سـاخت بـر افـلاک سـیّاره
چـو کـیوان مشتری مـریخ و تـیر و زهـرهٔ زهـرا
فلک را هر مهی دارد گهی چون میم و گه چون نون
گـهی فـربه، گـهی لاغـر نـمود از طـارم اعـلا
دو چار و بیست منزل ساخت تا هـر مـاه، مـاه نـو
بـرای کسب نـور از خـور شـود پـیکِ فـلک پـیما
نـهاد از امـرِ او هـر صـبح بـاز چـرخ زنگـاری
مـیان آشـیان طـاق مـینا بـیضهٔ بـیضا
بـه دستِ بـاد چـابک سیر زد فـیّاض تـقدیرش
فـرازِ فـرش خـاکـی سـایبان از ابـرِ پُـرپهنا
بسیط خـاک و آب و بـاد و آتش هـر چـهار آمـد
مـحیط یکـدگر پـیوسته زامـرِ قـادرِ یکـتا
ز تـغییر هـوا در تـابش خـورشید تـابنده
زتـأثیر خـواص امّـهات و جـنبش آبـا
بـه هـفت اقـلیم عـالم چـارفصلِ مـختلف الوان
پـدید آورد صـنعش زیـرِ ایـن نُـه گـنبدِ خـضرا
زمسـتان و بـهار و فـصل تـابستان، خـزان بـا هـم
گهی برف و گـهی بـاران، گـهی سـرما، گـهی گـرما

---

۱. اسرا (۱۷) ۱

چـو آرد آفـتاب از حـوت در بـرج حـمل، سـازد
چمن چون روضهٔ مـینو، زمـین چـون غـرفهٔ مـینا
بـه مـقیاس هـیولی روز و شب را راست گـردانـد
کـند گـیتی نگـارستان بـه سـانِ جـنّةالمـاوی
بـه امرش هـر سـرِ سـالی صبا سـازد مسیح‌آسا
بـه فـعلِ نـامیه اجـزای خـاک مـرده را احـیا
کـند در مـوسم نـوروز بـهرِ زیـنت عـالم
پـر از گـلهای گـوناگـون سـراسـر دامنِ صحرا
بـه نـوروزی بـدوزد در چـمن خـیّاط تـقدیرش
قـبای غـنچهٔ گـلگون کـلاه نـرگس شـهلا
بـرای بـلبل خـوشخوان کـند پـیدا بـه فـروردین
زخـاک تـیره خـار و گـل، زخـار و خـیری از خـارا
فـراز بسـترِ چـوبین[۱] گـل گـردانـد از قـدرت
هـزاران بـلبل دسـتان سـرای خـوشنوا گـویا
بـه هـنگام سـحر سـازد دهـان لاله پـر ژاله
چـو دُرج لعـل رمّـانی درون پـرلولو[ی] لالا
فـروزد آتش مـوسی زشـاخ ارغـوان و گـل
نـماید از شکـوفه بـر شـجر روشـن یـد بـیضا
بـخوری گشـته غَـنْبَرْوَش مـیانِ مـجمرِ آتش
نـهد زیـر درخت نـارون از لالهٔ حـمرا
کـلاه زرد و دسـتار سـفید و جـامه اخـضر
ز انعـامـش بـپوشد در گـلستان نـرگس شـهلا
چـمن را رشک فـردوسِ بـرین گـردانـد و سـازد
بـه فـرّاشـی فـرش خـاک ابـرِ آب‌کش سـقّا
در ایّـامی چـنین، نـاگـه یکی گـرما پـدید آیـد
کـه هـمچون موم بگـدازد وجـود صخرهٔ صمّا

---

۱. در اصل: فراز سبز چوبین

پــزد حــلوای بـی‌آتش بـه نـخل از خـوشهٔ خـرما
ز بـــرج مـه چـو آرد در اسـد مـهرِ فـروزان را
فـــروزد آن‌چـــنان در کـورهٔ چـرخ اثـیر آتش
کـه خـون بگـدازد و ریـزد چـو زر از بـوته مـینا
در ان مـدت زتـاب حـیرت گـرما عـجب نَبْوَد
بـجای شـاخ مـرجـان گـر بـرآیـد آتش از دریـا
حرارت خیزد از باحور[1] چـندانـی کـه هـر سـاعت
کشـد خـورشید مـیل آهـنین در دیـدهٔ حـربا
مـیانِ ایـن چـنین گـرما بسـوزد مـرغ پـرّنده
مـبدّل سـازد از حکـمت تشـنّج را بـه اسـترخا[2]
بـرآرد نـاگـهان جـرم سـهیل از گـوشهٔ گـردون
رسـانـد مـهر در مـیزان بـجنبد صـولتِ نکـبا
شب و روزی که گه کـم گـاه افـزون بـاشد از دوران
کشـد در پـلّهٔ مـیزان مسـاوی هـر دو را عـمدا
ز اوج شـاخ سـازد سـیب سـیمین آن‌چـنان بـرتر
کـه گـویی مـاه شـد تـابان زبـرجِ پـیکرِ جـوزا
تـو گـویی گـوی زرّیـن است آبـی گشـته آونگـان[3]
صـبا آلوده روی او بـه گـرد عـنبرِ سـارا
به صد دستان چکاوک را کند بـاز از چـمن بـیرون
چـو طـاوسان فـرو ریـزد شـجر را شـهپر انـدر پـا
مـیان بـاغ پـرنعمت درآیـد زاغ پـرحـیلت
بـبندد بـار از بسـتان رود بـیرون هـزار آوا[4]

۱. باحور: بسیاری و سختی گرما
۲. اِسْترخا: سست شدن، فروهشته گردیدن، سستی و فروهشتگی
۳. آونگان: آویخته، معلّق
۴. هزار آوا: هزار دستان، مرغ خوشخوان، بلبل

چنان گردد به بستان برگِ اَخْضَر بر شجرِ اَصْفَر
که گویی گشت پیدا سربسر را علّت صفرا
چنان بادِ وزان برگ رزان را در خزان ریزد
که اطراف چمن پوشد زاوراق شجر دیبا
درین مه ناگهان آرد درفشِ مهرِ روشن‌رخ
به برجِ جدی و انگیزد سپاه صرصر سرما
در آن مدّت کشد از ابرِ تیره بر هوا پرده
به روی روز بندد جعد گیسوی شب یلدا
پیاپی لشکرِ دی از کمینگه چون برون تازد
کند اسباب باغ و بوستان مجموع را یغما
ز ابرِ تند و تیره رخ چنان گیرد هوا را دم
که از تأثیر آن گردد چون یخ خون بسته در احشا
ز بادِ زمهریر و شدّت سرما شود هر دم
نفس پیچیده در حلقوم و خون افسرده در اعضا
به جوی از آب بسته آن‌چنان تیغ و ورق سازد
که گویی جوشن آب است بهرِ حالتِ هیجا
دران ظلمت چنان غرّد پیاپی رعدِ غرّنده
که از آواز رعد افتد به عالم غلغل و غوغا
چنان جوید زمین از ابر آبِ زندگی هر دم
که پنداری زمین دارد بکلّی رنج استسقا
بدان سان در زمستان شدّت سرما شود غالب
که ماهی چون سمندر در دل آتش کند مأوا
چنین قدرت که داند کرد جز دارندهٔ دانا
که‌بی‌جفت‌است‌وبی‌فرزند وبی‌مثل‌است‌وبی‌همتا
خداوندی که پیدا کرد آدم را و در جنّت
پدید آورد از پهلوی آدم پیکر حوّا
ز صلبِ آدم و از بطن حوّا صانع بیچون
خلایق کرده در عالم به صنع خویشتن پیدا

کمال علم بر اسما به آدم داد از حکمت[۱]
مکرّم کرد ایشان را به تشریفات کرّمنا[۲]
اگر تشریف کرّمنا به تن داری مشو غافل
کالانعامی رها کن تا نگردی عاقبت رسوا[۳]
زچاه خار و مار و موش و نیش قبر یاد آور
بترس ای جاهلِ غافل ز دام کام اژدرها
تو مارافسایی و مالِ جهان مارست و می‌جویی[۴]
مگر نشنیده‌ای هرگز حدیثِ مار و مارافسا
زسر بیرون نخواهی کرد چندانی که می‌بینم
نوای نغمهٔ مطرب، هوای ساغر و صهبا
کجا گردد قبول آخر نماز و روزه و حَجّت
که چون خیری‌کنی داری به‌کف‌حلوا، به‌رُخ سکبا[۵]
مسلمان شو به معنی و به صورت تا شوی ایمن
تو در صورت مسلمانی، نه ای مؤمن نه‌ای ترسا
ز «لا» بگریز و در «قالوا بلی» آویز چون مردان[۶]
که تا زود از ولای «لا» بیابی دولتِ الاّ[۷]
بدوزان کسوت دین تا بپوشی خلعت رحمت
بزن بر دامنِ الاّ سرِ مقراض حرفِ لا
ز بخل وکبر وحرص وشرک وبغض وغیبت وکینه
مجرّد شو کزین اجرا شود کام دلت مجرا

---

۱. اشاره دارد به آیهٔ علّم‌الآدم الاسماء. بقره (۲) ۳۱
۲. اشاره دارد به آیهٔ ولقد کرّمنا بنی‌آدم. اسرا (۱۷) ۷۰
۳. کالانعامی : کالانعام + ی نسبت، اشاره دارد به آیهٔ اولئک کالانعام بل هم اضل. اعراف (۷) ۱۷۹
۴. مارافسا، مارافسای: افسونگر مار، مارآموزنده، مارگیر
۵. سَکْبا : آش سرکه
۶. اشاره دارد به آیهٔ الست بربکم؟ قالوا بلی، اعراف (۷) ۱۷۲
۷. اشاره دارد به آیهٔ لا اله الاّ الله. محمّد (۴۷) ۱۹

برو امروز کاری کن به خیر و طاعت و تقوی
که تا بازت رهاند از عذاب آخرت فردا
ز خاکی عاقبت در خاک خواهی شد بدین معنی
که سوی کلّ خود باشد همیشه جنبش اجزا[۱]
و گر باور نمی‌داری حدیث رفتگان برخوان
که رفتند و رها کردند دنیا را تنِ تنها
کجا شد آدم و ادریس و شیث و نوح و کو صالح
کجا شد هود و ابراهیم و کو هارون و کو موسی
کجا رفتند اسمعیل و اسحاق و عُزَیر آخر
کجا رفتند شمعون و شعیب و یوشع و شعیا
کجا شد یونس وجرجیس و کو یعقوب وکو یوسف
کجا شد ارمیا و دانیال و لوط و کو عیسی
سلیمان پیمبر کو و داود نبی آخر
زکریا کو و کو حزقیل و کو ایوب و کو یحیی
سیامک کو و کو هوشنگ و کو جمشید و طهمورث
فریدون کو و کو کاوس و کو اسکندر و دارا
قباد و یزدجرد و سنجر و شاپور و نوشروان
منوچهر و سیاوش، نوذر و کیخسرو برنا
کجا شد سلم و تور و ایرج و افراسیاب و کی
فریدون قیصر و فغفور وخاقان داورِ دنیا
کجا شد کورش وکو زردشت وکو فرعون و کو هامان
کجا شد عاد و کو شدّاد و کو نمرودِ نازیبا
کجا رفتند ضحّاک اردشیر و اردمان آخر
کجا شد اشک بن اشکان و کو محراج و کو لمنا
کجا رفتند اهل کهف و دقیانوس و کلب آخر
کجا شد بلعم و کو عوج و بخت‌نصر و برصیصا

۱. مأخوذ است از مقولهٔ کلّ شیء یرجع الی أصله

کجا شد سام و زال و رستم و سهراب و کو گرگین
کجا شد گیو و کو گودرز و کو رویین‌تنِ شیدا
کجا شد بیجَن و بهرام و بهمن کو و کو قارون
که بودندی به گاهِ معرکه منصور بر اعدا
کجا شد بهمن و لقمان و کو جاماس و افلاطون
ارسطو کو و کو بوذرجمهر و بوعلی‌سینا
کجا رفتند بطلمیوس و جالینوس و اقلیموس
ابرهین کو و کو بقراط و کو قصطای بن لوقا
کجا شد کوشیار و طمطم و سرباد[1] و بومعشر
بلیناس و ابوریحان و کو ناقورث و زرقا
کجا رفتند ابوبکر و عمر عثمان و کو حیدر
حبیب احمد مرسل، سوار دُلدلِ شهبا
کجا شد شبّر و شبیر و زین‌العابدین آخر
کجا شد باقر و صادق، کجا شد کاظم دانا
کجا شد آخر ای نادان امام هشتمین کآمد
غریب طوس بی‌شبهت علی موسی‌الرضا حقّا
تقی کو و نقی و عسکری جز مهدی هادی
که او نیز آید و بیرون رود همواره چون آبا
کجا رفتند حوّا ساره و بلقیس و کو مریم
زلیخا کو و کو هاجر، خدیجه کو و کو زهرا
کجا شد حمزه و کو عمرو و کو عباس و بوطالب
مهاجر کو و کو انصار از صغرا و از کبرا
کجا شد طلحه و سعد و سعید و زید و کو جابر
کجا شد مالک و کو قنبر و سلمان و بودردا
کجا رفتند بوجهل و لبید و عتبه و شیبه
یزید و شمر و مروان و ابوسفیانِ پُرسودا

---

۱. سرباد، چنین است در اصل (؟) شاید ضبطی باشد غلط از سنباد (سندباد)

کجا شد عاصم و مأمون و هارون الرشید آخر
کجا شد نصر سامانی و کو حجّاجِ جانفرسا
کجا شد خردک آهنگر و بونصر و بومسلم[۱]
کجا شد احمد زمجی و عبدالله روح‌افزا
کجا شد شافعی و بوحنیفه مالک و حنبل
امام غزنی و غزّالی و صفّار و بوعینا
کجا رفتند اویس و بایزید و ادهم و منصور
جنید و شبلی و ذوالنون، کجا شد مرشد کرخا[۲]
کجا رفتند نجم و برمک و فضل و ربیع آخر
کجا شد حاتم طائی و قیس و جعفر و یحیی
کجا شد تنگلوشا و حُنَین و ناصرِ خسرو
نصیرِ طوسی و قرلوس و ساریقون و یوحنّا
کجا شد کاوه حدّاد و کو سیف‌الملوک آخر
نظام‌الملک و رای هند و آصف ابن برخیا
کجا رفتند کعب و غالب و کو عدّ و کو عدنان
کنانه کو، خزیمه کو، همیسع کو و کو سعیا
کجا شد امرء القیس و جریر و فارض و حسّان
مقفّع کو، فرزدق کو و اخطل کو و کو اعشی
نظامی کو و فردوسی و قطران کو و خاقانی
سنائی کو و کو بندار و کو عطّار و مولانا
کجا رفتند سعدی و همام و خسرو و خواجو
عماد و اوحدی و میرسلمان سخن پیرا
کجا رفتند نوروز و گل و رعد و رباب آخر[۳]
هما کو و همایون کو و کو گلشاه و کو ورقا

---

۱. خردک آهنگر : کاوه آهنگر ۲. مرشد کرخا : مرشد کرخ، معروف کرخی
۳. رَعْد : چنین است در اصل، و آن یکی از عرائس شعر عرب است، در ادب فارسی رعد عبارت
←

کجا شد لیلی و مجنون، کجا شد خسرو و شیرین
کجا شد ویسه و رامین، کجا شد وامق و عذرا
همه هریک به احوال برون رفتن ازین دنیا
به گیتی هیچ ذاتی جان نبرد از چنگ بویحیی
اگر در عالم فانی کسی باقی شدی هرگز
بماندی احمد مرسل سپه‌سالارِ «أوأدنی[1]»
حبیب حق مدارِ دین پناه عرش علیّین
که هست او محرم اسرار وحی و شاه «ما اوحی[2]
چو دانستی که در عالم کسی باقی نمی‌ماند
به دنیی خیر و طاعت کن برای توشه عقبا
قناعت گیر و عزلت جو اگر مقصود می‌خواهی
که عیسی زین سعادت یافت جا در عالم علیا
هر آن تخمی که خواهی کشت آن خواهی درود آخر
چه درعشرت، چه درمحنت، چه در سَرّا، چه در ضرّا
بدی بگذار و نیکی کن که بسیاری به یاد آری
که رحمت باد بر اینها و لعنت باد بر آنها
ز دانا بشنو این معنی به گوش هوش اگر مردی
که بر قرطاس مسطورست از اهلِ هنر املا:
حقیقت‌جو، طریقت‌رو، شریعت‌ورز باید بود
که قند و روغن و گندم به جمعیت شود حلوا
گر از ابن غیاث این پند بنیوشی به جان و دل .
مسخّر گرددت کلّی ملاکِ مُلکِ استغنا

← است از عاشق، و رباب عبارت است از معشوق. به همین‌گونه در برخی فرهنگها هم ضبط شده است ← آنندراج، ذیل رعد، اما ظاهراً رعد صورتِ تحریف شدهٔ دَعْد است با دال. چنانکه ابن ندیم اشاره دارد به کتاب دعد والرّباب، و هم ناصرخسرو گفته است: چند گفتی و بر رباب زدی / غزل دعد و بر صفات زدی. ← مجتبی مینوی، تعلیقات دیوان ناصرخسرو.

۱. نجم (۵۳) ۹ ۲. نجم (۵۳) ۱۰

من آن سلطان درویشم که پیش همّتم یکسر
به یک ارزن نمی‌ارزد جهانِ دون و مافیها
بسان نور در ظلمت ازان معنی شدم ساکن
که نور اندر سواد آمد دلیل مردم بینا
چو ظلمت گر سیه‌پوشم مکن عیبم که در هر سو
سکندروار چون خضرند جویای حیات ما
لباس کسوت عبّاس همچون کعبه پوشیدم
از آن هستند جویانم به جابلسا و جابلقا
چو هست از عاج روز و آبنوس شب قفس گردون
جهان آیینه آیین و منم طوطی شکّرخا
چو نظم و نثر پردازم به گوش هوش و دل بشنو
چو درج حکمت آغازم بیا و چشم جان بگشا
برای زینت دیوان برون آوردم از دانش
هزاران گوهر غلطان زبحر طبعِ گوهرزا
بسی معنی درین ترکیب دلکش جمع ازان کردم
که گردد بر سرِ منشور شعر و شاعری طغرا
اگر بر کوه خوانم این حدیث از کوه سنگین‌دل
بجای هر صدا خیزد دمادم صیتِ صدّقنا

غزل

طرّهٔ طرّار یا زلف است یا گیسوست آن
غمزهٔ غمّاز یا چشم است یا جادوست آن
سروِ عَرعَر یا صنوبر نارون یا نیشکر
یا قیامت یا قیام قامت دلجوست آن
برگ گل یا نسترن، ورد طری یا یاسمن
یاسمن در پیرهن یا خود بر او بازوست آن
لعل یا یاقوت گوهربار یا قُوتِ روان
حقّهٔ دریا دهن یا دُرجِ پُرلولوست آن

جفت یا طاق است یا قوس قزح یا برج قوس
ماه نو یا قبله یا محراب یا ابروست آن
دام یا زنجیر یا بندست یا پیچان کمند
یا گره یا جعدِ پرچین یا زره یا موست آن
خال تو یا مردم چشم است یا مشکِ ختن
حال ما یا بندهٔ مقبول یا هندوست آن
شعلهٔ شمع است یا صبح دوم یا آینه
یا شعاع شمس یا قرص قمر یا روست آن
طوطی شکّرشکن یا بلبلِ شیرین سخن
یا مگر ابن غیاث شاعر خوشگوست آن

غزل

تهتّک در سخن گفتن زیان است — تأمّل کن، تأمّل کن، تأمّل
به کارِ بد چو نیکان در جوانی — تعلل کن، تعلل کن، تعلل
به‌فضل و علم راه حق توان‌یافت — تفضل کن، تفضل کن، تفضل
ز اندیشه فرو شو لوح و بنشین — توکّل کن، توکّل کن، توکّل
مکن ابن غیاث از کس شکایت — تحمل کن، تحمل کن، تحمّل

غزل

تحفهٔ حضرت خدا سخن است — محرم راز انبیا سخن است
اوّل و آخر وجود و عدم — زابتدا تا به انتها سخن است
جبرئیلی که از خدا و رسول — خبری می‌دهد به ما سخن است
گرنه بیگانه‌ای ازین معنی — آشنا شو که آشنا سخن است
کیمیای سخن به دست آور — خاک زر کن که کیمیا سخن است

اما بحر طویل کمال که مقصودِ اصلی ما از پرداختنِ این گفتار بوده است، به قول خودِ او «شعری است غرّا»، دارای شانزده بند، که شاعر در آن مفهوم انتظار را در فلسفهٔ مذهبیش با تجربه‌های شاعرانه آمیخته است. بیشترین توانایی کمال فارسی در این بحر طویل بر دو مسألهٔ زبان می‌چرخد: یکی قدرتِ بهره‌وری او از مجانستِ

نظام واژگانی زبان است و هماهنگی حروف، و دیگری توجّه اوست به بار معنایی واژه‌های همگون. به این مورد که هماهنگی و تکرار حروف نوعی زیبایی می‌آفرینند و خواندن آن را با شتاب همراه می‌دارد، توجّه کنید:

... من زار و زردم، درمانِ دردم! می‌ساز دردم، آخر چه کردم، کمتر زگردم؟ تا چند گردم در کوه و صحرا [بند ۱۲][1]

و به این مورد بنگرید که چگونه از تکرارِ پی‌درپی فعلِ «آمد» بهره برده و با توجّه به کارکردِ پیشوندهای فعلی و تعبیرات فعلی بارِ معنایی آن را دگرگون کرده و توانایی و تسلّط خود را بر زبان نشان داده است:

تاجِ سرآمد، وین غم سرآمد، جان بر در آمد، وز در درآمد، کان دلْ برآمد، دل یاور آمد، کامش برآمد، از بَرْ برآمد، خود در بر آمد، آن نخل خرما [بند ۱۴]

از بحرطویل کمال فارسی یک نسخهٔ خطی موجود است که ظاهراً در سدهٔ دهم یا یازدهم هجری به نستعلیق کتابت شده و در مجموعهٔ نسخ خطی آقای افشار شیرازی نگاهداری می‌شود. فیلم این نسخه به شمارهٔ ۲۶۰۳ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هست و من از روی همین فیلم آن را برنوشته‌ام، وقف‌گاههای بندهای بحرطویل را بعمد علامت‌گذاری نکرده‌ام؛ زیرا آهنگ درونی بندها خود حدودِ آنها را می‌نمایاند. بین هر نیمه‌بند یا مصراع را با یک خطِ (/) جدا کرده‌ام و برای هر بند شماره‌ای در آغاز گذارده‌ام هرچند که پایانْبندیِ بندها را ردیفِ « آ » روشن داشته است.

III

بحر طویلِ کمال بن غیات فارسی رحمةالله علیه

(۱) ای اصل اسما فرعت مسمّا آلا و نعما، جان و دلِ ما بردی به یغما / ای ماه سیما لطفی بفرما بگشا معمّا از شام ظلما آن چهره بنما

(۲) بس بی‌نظیری بس دلپذیری بدرِ منیری سلطان و میری ما فی الضّمیری / دل

---

۱. متن بحر طویل، بند ۱۶

را نظیری جان را خبیری چون ناگزیری دستم نگیری کافتادم از پا
(۳) مجنون و خوارم محزون و زارم بی‌اختیارم بی‌اعتبارم آشفته‌کارم / بس بیقرارم در انتظارم طاقت ندارم در زیرِ بارم زین سود و سودا
(۴) ای ماه چَنْگی در سَیرْ خنگی با ما به جنگی پورِ پشنگی شوخی و شنگی / بهوش و هنگی[۱] بس بادرنگی در این دورنگی ماه فرنگی شمع بخارا
(۵) آن چشم و ابرو بر ترکْ هندو[۲] دردست دارو تا چند هرسو گردم به پهلو / بگشای گیسو و ز جعد آن مو بنما به ما رو ای سروِ خودرو ای ماه خود را
(۶) در حسنْ آنی[۳] یا بیش از آنی گرچه زمانی ما را زیانی جان و جهانی / از ما جِهانی سروِ روانی قُوتِ روانی آرام‌جانی ای شوخ رعنا
(۷) زیبانگاری خرّم بهاری بس گلعذاری امّیدواری از روی یاری / با ما چه داری رحمی نیاری کز بیقراری در سوگواری گشتیم شیدا
(۸) ای شمع محفل وی ماه محمل در این منازل منزل به منزل بُردی ز ما دل / زین کار مشکل شد غصّه حاصل از لطف شامل بُرقع فُروهِل بر رُخ خدا را
(۹) عذری مَیارم یعنی مَی آرم دفع خمارم خیز از خم آرم در پای دارم / تا پای دارم اینست کارم کین تخم کارم زار و نزارم پنهان و پیدا
(۱۰) عالم دویدم هرجا رسیدم بویت شنیدم جامه دریدم وز خود بُریدم / عشقت گزیدم هجران کشیدم نازت خریدم کامی ندیدم بر من ببخشا
(۱۱) نیروی چینی[۴] تاراج دینی تا کی چنینی بس نازنینی روح الامینی / یا حور عینی زُهره جبینی ماهِ زمینی سنگین سرینی ای سیم سیما
(۱۲) نام تو وِرْدَم روی تو دردم رخسار زردم من زار و زردم درمانِ دردم / می ساز دردم آخر چه کردم؟ کمتر ز گردم؟ تا چند گردم در کوه و صحرا
(۱۳) تا آن پسر شد دل رفت و سر شد در غم بسر شد جان دربدر شد وز دل بدر

---

۱. هنگ : دانایی، هوشیاری
۲. کمال به رنگ تُرک (سفیدی، روی معشوق) و هندو (سیاهی، زلف معشوق) نظر دارد.
۳. آن : حالت و کیفیتی است معنوی در حُسنِ خوبان. حافظ به همین «آن» اشاره دارد: شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد / بندهٔ طلعت آن باش که آنی دارد
۴. چنین است در اصل، آیا تشبیهی است که شاعر معشوقش را به معجون و مقوّیی که در روزگارش از چین می‌آورده‌اند، مانند کرده است؟

شد / زیر و زبر شد بی‌خواب و خور شد خون در جگر شد چون از نظر شد آن روی زیبا

(۱۴) تاجِ سرآمد وین غم سرآمد جان بردر آمد وز در درآمد کان دلبر آمد/ دل یاور آمدَ کامش برآمد از بَرْ برآمد خوش دربر آمد آن نخل خرما

(۱۵) دارم خیالی فرخنده‌فالی خوش اتصالی خرّم وصالی بی‌انفصالی / ملکی و مالی قدر و جلالی جاه و جمالی داری کمالی ابن غیاثا

(۱۶) عیشت مدام است با ننگ و نام است کارت به‌کام است ماهت غلام است یا رب کدام است / ما را امام است شیرین کلام است ایهام تام است یعنی تمام است این شعر غرّا

تصرّف در طریقِ طبیعی شعر فارسی

شعرِ فارسی که در طول هزار و اندی سال در قلمرو جغرافیای زبان فارسی چونان درختی گشن، ذهن و زبان فارسی‌زبانان را در سایهٔ نوازندهٔ خود می‌نواخت، از سبک خراسانی سرچشمه گرفت و به رودخانهٔ موّاج سبک هندی رسید چنان که از سرچشمه تا رودخانه به طبیعتی می‌ماند دست نخورده و طبیعی. اگر اندکمایه خسی داشت و یا خاشاکی، دُرّهای یتیم در بطن صدفهای سیمین بسیار پرورد اما آنگاه که به اوج طبیعی خویش دست یافت هرچند می‌توانست راه هموارى دیگر در طبیعت خود بجوید، ناگاه به مانع اذهان تنبل بازگشتیان دچار شد و سیرِ طبیعیش را از دست داد و آنگاه توسط نوجویان دگرگون گشت و...

از این پیش‌درآمد ممکن است خوانندهٔ ناآشنا به سرگذشتِ طبیعی شعر فارسی چنین تصور کند که نگارنده سرِ آن دارد که ستیزِ کهنه و نو را از سر گیرد و جدالی را که سالها پیش در میان کهنه‌جویان و نوپردازان صورت گرفت بازگوید. حال آن که چنین نیست زیرا جنگ کهنه و نو در قلمرو شعر و ادب فارسی برای دو سوی درگیر توجیه شده است و اگر بعضی از ناآگاهان به آشتی نوگرایان و کهنه‌جویان پی نبرده‌اند، می‌توانند حرکتهای نوگرایان را به جانب «کهنهٔ پخته» و تلاش کهنه‌گرایان را در شناختن و شناسانیدن «نوِ پخته» بنگرند و به تأمّل بر دو اثرِ ارزنده‌ای که در اواخر سال ۱۳۶۸ به نامهای *روشن‌تر از خاموشی* و *چشمهٔ روشن* عرضه شده است بسنده کنند و در فضای روشنِ گزینشگرِ نوگرای *روشن‌تر از خاموشی* به سوی نوِ کهنه‌نما روشن شوند و از چشمهٔ اهتمام تحلیل‌گرایانه و بینش استادانهٔ *چشمهٔ روشن* به سوی نوِ پخته، جرعه‌ای بنوشند.

هم نگارنده که به مقتضای سن و سال در قلمرو نوگرایی گذران داشته و پس از نوجویی به سخته‌های مشهور به کهنه پرداخته و بر جدالهای کهنه‌گرایان و نوجویان

تأمل داشته است حتّی نقشِ واژه‌های «نو» و «کهنه» را بر طرازِ شعر و ادب ناخوش می‌داند و نابرازنده. پس مرادش از پیش کشیدنِ تمهیدِ مذکور این است که چون رودخانهٔ دلنواز و آرام شعر فارسی با طبیعت دلنشین، مواضع خرم سبکهای خراسانی و عراقی را پی کرد، به موضعی موّاج به نام سبک هندی دست یافت که این سیر و گذرها همه طبیعی بود و با هنر شاعری ـ که با طبیعت پیوندی استوار دارد ـ قرین و نامزاد، اما به عللی که خواهیم گفت، دوبار دچارِ تصرف گشت:

یکی تصرفی بود ناآگاهانه که بازگشتیان در مسیر طبیعی شعر فارسی دستی بردند ناشیانه؛

دو دیگر تصرفی که از قلب تصرف ناآگاهانهٔ بازگشتیان به حاصل آمد و آن تصرف *نیما* و اصحاب او بود که به رغم بازگشتیان که شعر فارسی را از ساختارهای طبیعی آن دور کرده بودند، اینان با آگاهی و شعور شاعرانه دوباره طبیعت شعر را به آن بازگردانیدند.

تصرف در طریق طبیعی شعر فارسی در دو نوبت مذکور، سؤالهایی برمی‌انگیزد از این دست که چرا بازگشتیان به طبیعت شعر فارسی در سبک هندی آن دست بردند؟

آیا آنان از سنّتهای ساختاری در شعر سبک هندی دریافت درستی داشتند؟

آیا اصحاب بازگشت، با تقلید و تتبّع، شعر فارسی را مجدّداً در مسیر طبیعی آن سوق دادند و انقلاب ادبی‌شان را در قلمرو شعر فارسی شناساندند؟

آیا وجود آنان در پیدایش راه نیما مؤثّر بود؟

آیا تصرف *نیما* و اصحابش با طبیعت شعر فارسی سازواری داشت و پیوندی با رودخانهٔ شعر فارسی که تا جایگاه سبک هندی رسیده بود، به وجود آورد؟

آیا سبک *نیمایی* در شعر فارسی به قلمرو زبان فارسی راه یافت؟

در پاسخ به دو پرسشِ نخست، نگارنده بر آن نیست که از شناسه‌ها و خصیصه‌های لفظی و معنایی سبک هندی در شعر فارسی یاد کند چراکه پیش از این محقّقان در این باره گفته‌اند و مکرر هم کرده‌اند، بلکه در پیِ آن است که پیش از نمودنِ علّت اصلی که بازگشتیان را به تصرف در طریق طبیعی شعر فارسی سوق داد، از رازی ناگفته در شعر فارسی سبک هندی سخن گوید، هرچند کوتاه باشد و به اختصار.

بیشترِ محقّقانِ معاصر آن‌گاه که از شناسه‌های سبک هندی در شعر فارسی سخن رانده‌اند، از ساختارهای شعر صائب تبریزی چنان یاد کرده‌اند که از ساختهای شعر بیدل دهلوی. و این رویّه در شناسایی سبک هندی حکایت از آن دارد که محقّقان مزبور به یک گونهٔ ساختاری در شعر فارسی سبک هندی نظر دارند که بدون تردید نظری است نارس و حاکی از عدم آشنایی بر سروده‌های شاعرانی که سبک هندی را در شبه قارهٔ هندوستان و در قلمرو زبان فارسی ریخته و پرورده‌اند. با مروری بر دیوانهای شاعران صف نخست که ماهتاب شعرشان را بر رودخانهٔ سبک هندی تابانده‌اند، می‌توان دریافت که در آن سبک لااقل دوگونه فرم زبانی و داده‌های ساختاری وجود دارد:

یکی گونهٔ ساخت زبانی و شاعرانهٔ آن دسته از سخنوران ایران زمین که راز و رمز زبان فارسی را کم و بیش در ایران دریافته و به شبه‌قارهٔ هند کوچیده، و یا در ایران با سروده‌های سخنوران سبک هندی آشنا شده بودند. سروده‌های این دسته از شاعران ـ که می‌بایست آنها را ملایمتر و در راستای مسیر طبیعی شعر فارسی و دنبالهٔ راه روشنِ شاعران سبکهای خراسانی و عراقی دانست ـ با آن که خیالبندیهای نازک دارد ولیکن غالباً ساختها و پسندهای زبانی و اسباب شاعرانهٔ آنها با فرم و ساخت و ابزار شاعری رایج در ایران همگون است و همسان. برای روشن شدن این مطلب به غزلی از غزلهای صائب توجّه کنید که او با انباشته‌ای از ساختهای زبانی رایج در ایران به هندوستان رفت و در سبک هندی نشانه شد.

به جای باده اگر در پیاله آب کنیم
ز تنگ حوصلگی مستی شراب کنیم
چو نخلِ موم بروبار ما ملایمت است
چگونه سینه سپر پیشِ آفتاب کنیم
چو موج بر صف دریا زنیم و خوش باشیم
به خویشْ کار چرا تنگْ چون حباب کنیم
اگر نه خاطر روی تو در میان باشد
ز آهْ چشمهٔ آیینه را سراب کنیم
بیاضِ گردن او گر به دستِ ما افتد
چه بوسه‌های گلوسوز انتخاب کنیم

کدام عیش به این عیش می‌رسد صائب
که ما و دختر رز سیر ماهتاب کنیم

در غزل مزبور هرچند خیالبندیهای نازک طرز هندی روشن می‌نماید وجودِ «بوسه‌های گلوسوز»، «سیر ماهتاب کردن» و «چشمهٔ آیینه» تأثیرِ ساختارهای زبان شاعرانه سبک هندی را در آن مسلم می‌دارد، اما همین ساختهای زبانی در بافتی از ساختارهای زبان نشسته که شالودهٔ آن را زبان فارسی ایران ریخته است نه فارسی رایج در هندوستانِ روزگار صائب. از این جاست که غزل مذکور را فارسی‌زبانانی که راز و رموز سخن شاعران زاده و پرودهٔ هند را در سبک هندی نمی‌دانند و نمی‌پسندند، می‌خوانند و بهره می‌گیرند.

به اعتبارِ همین گونهٔ ساختهای زبانی و اسباب شاعرانه است که سروده‌های صائب و امثال او چون با صُوَرِ زبانی در ایران تشبُّه داشته است با همهٔ مخالفتهایی که ادیبان عصر قاجاری با سبک هندی کرده‌اند، نتوانسته‌اند دیوان وی و اقرانش را از نظر جمهور شاعران و شعردوستان روزگار خود بیندازند هرچند که پرده‌هایی به درازای چند دهه بر شعر آنان فرو کشیدند.

اما گونهٔ دیگر سبک هندی که ساختهای زبانی و پاره‌ای از اسباب شاعرانه آن با توجه به داده‌ها و پسندهای زبانی گونهٔ فارسی رایج در هندوستان به حاصل آمده، به همّت سخنورانی پرورده شده است که در شبه قارهٔ هندوستان زاده شده و قوهٔ تخیّلشان را با طبیعتِ همان‌جا پیوند داده و ساختهای زبانی ایران را چونان عادات زبانی گونهٔ فارسی هندوستان تجربه نکرده و از قلمرو گونه‌های فارسی ایران دور مانده بودند. اینان که همچون بیدل دهلوی و اقران و امثال او، قلعه‌ای دیگر از سبک هندی را تسخیر کردند، ساختهای گونهٔ فارسی هند را در سروده‌هایشان ضبط می‌کردند و به اسباب شاعرانه‌ای که از طبیعت پیچیده و رنگارنگ شبه قارهٔ هندوستان برمی‌خاست و دیریاب می‌نمود و وهم‌انگیز، اعتنا داشتند. به نمونهٔ زیر از این گونهٔ سبک هندی توجه کنید که غزلی است از غزلهای شیوا و کم‌استعارهٔ بیدل:

روشندلان چو آینه بر هرچه رو کنند
هم در طلسم خویش تماشای او کنند
این موجها که گردون دعوی کشیده‌اند
بحر حقیقتند اگر سر فرو کنند

عنقاست در قلمرو امکان بقای عیش
اینجا بهار را ز قفس رنگ و بو کنند
ای غفلت! آبروی طلب بیش ازین مریز
عالم تمامْ اوست که را جستجو کنند
پُرسرکش است حُسن همان به که بیدلان
آیینه داری دلِ بی‌آرزو کنند
آسوده زی که اهل فنا پیش از انتقام
از وضع خویش خاک به چشم عدو کنند
بیدل! به این طراوت اگر باشد انفعال
باید جهانیان ز جبینم وضو کنند

در ابیات مذکور هرچند ساختهای زبانی از جهتی با ساختهای گونهٔ فارسی ایران مانندگی دارد، امّا در بافت و ترکیب، فرمی یافته‌اند که گونهٔ فارسی هندوستانِ روزگار بیدل را می‌نمایانند. رابطهٔ «آیینه» و «دل» در مصراع اول هرچند در ادب فارسی، برخاسته از اندیشه‌های خانقاهی است اما «روشندلانی که چون آینه بر هرچه روی می‌کنند...» ساختی است که با سنّتهای زبان خانقاهیان هندی سازگاری بیشتری دارد. «گردن کشیدن» هم یک ساخت زبانی رایج در زبان فارسی است اما «موجها که گردن دعوی می‌کشند» ساختی است از اسباب زبان شاعرانه که خاستگاه آن را می‌بایست در طبیعتِ ویرانگر آب در شبه قاره جستجو کرد. مصراع ششم نیز پیداست که ساختی است وهم‌آمیز و نمونه‌های آن را در شعر شاعرانی که با سنّتهای فکری و ساختهای زبان فارسی ایران ارتباطی نداشته‌اند، بسیار می‌توان یافت. در مصراع هفتم هم «آبروی ریختن» ترکیبی است فعلی و معمول فارسی‌زبانان، اما «آبروی طلب ریختن» تکاملی است که به سنّتهای فکر و زبان فارسی هند مربوط است.

به هر حال، بازگشتیان نه‌تنها از این گونهٔ شعر سبک هندی ـ که گونهٔ هندی آن سبک به‌شمار است ـ دوری جستند، بلکه از گونهٔ نخست آن ـ که گونهٔ ایرانی سبک هندی است و با ساختهای زبانی و سنّتهای فرهنگی ایران مانندگی داشته است ـ نیز احتراز کردند. البته روی گرداندن آنان از شعر سبک هندی بدون شک بر اثرِ ابهاماتی بوده است که در گونهٔ هندی سبک هندی موجود بوده، و چون ***بازگشتیها نتوانستند گونهٔ ایرانی سبک هندی را از گونهٔ هندی آن سبک ممتاز کنند، بنابراین از هردو گونهٔ مزبور غافل***

ماندند و بهره نبردند. علّت این غفلت و بهره‌ور ناشدن بازگشتیان از گونه‌های دوگانهٔ شعر سبک هندی و نیز تصرف آنان در طریق طبیعی شعر فارسی را باید در تصوری که آنان از اثرِ ادبی داشته‌اند، جستجو کرد. از سروده‌های منوچهری‌وار و فرّخی‌گونه و عنصری سان قاآنی ـ که شاخصترین شاعر بازگشتی است ـ برمی‌آید که آنان شناسهٔ اصلی یک اثر ادبی یا به تعبیری دیگر خصیصهٔ یک شعر ناب را در آسان بودن و معانی عریان آن می‌جسته‌اند و چنین می‌پنداشته‌اند که شعر خوب آن است که ضمیر شاعر با خواندن گذرای شعرش آشکار گردد. این پندارِ آنان که در ذهن و ضمیر بعضی از ادیبان معاصر نیز رسوب کرده است از عدم آگاهی آنان نسبت به تطوّر و تکامل داده‌های هنر شاعری و تأثیر آن بر زبان و ساختهای شاعرانه حکایت دارد. آنان خوش داشته‌اند که شکوفهٔ دلپذیر سبک خراسانی با معانی زودیاب و ایماژهای استوار اما تشبیهی و گاه ناپیچیدهٔ آن عمری دراز داشته باشد و اگر آن شکوفه می‌شکوفد و باز می‌شود و به سانِ گل سبک عراقی ـ که آنان بیشتر به الفاظ فخیم آن اعتنا داشتند ـ می‌نماید هم برایشان دلنشین و گیرا می‌نمود اما اگر آن گل بنابر طبیعت خود، آفتابِ آخرِ بهار و اول تابستان را در تاروپود خود احساس می‌کرد و چونان گلبرگ پهن و تُنک سبک هندی ظاهر می‌شد به نزد آنان ناخوش بود و نازیبا. این پسند بازگشتیان به حکایت آن پدر و مادر می‌ماند که فرزندشان را در ایام طفولیت و با طبیعت شیرین کودکی دوست می‌داشتند و در نوباوگی نیز که گفتار و کردارش نمایندهٔ گفتار و کردارِ پدر و مادر می‌نمود، خوشایندِ آنان بود و چون به بلوغ جسم و روح نایل شد و شناسه‌های فطری و داده‌های خودی او شکوفا شد او را طرد کردند و بی‌توجّهی به او را خوشتر داشتند. بنابراین نخستین انگیزه‌ای که بازگشتیان از سبک هندی در دوگونهٔ ایرانی و هندی آن غفلت کردند این بوده است که آنان داده‌های زبانی و اسبابِ خیالْ‌انگیز شعر را امری بی‌جان، ایستا و ناپویا می‌دانستند، غافل از این که دستگاه سه‌گانهٔ زبان ـ اعم از دستگاه صوتی و واژگانی و ساختی ـ و نیز سرمهٔ خیال شاعرانه پدیده‌هایی زنده‌اند که جانِ آنها را اهل زبان، خاصه ارباب شعر و ادب، بنابر طیران ذهن و ضمیر و برپایهٔ مقتضیات تکاملی به آنها می‌دمند. دومین انگیزه‌ای که براثرِ نکتهٔ مذکور در ذهنِ بازگشتیان خانه کرده و آنان را حتّی از گونهٔ ایرانی سبک هندی به دور داشته ـ همچنان که پیش از این اشاره شد ـ آسان‌یابی و عریان‌جویی آنان بوده است از شعر و بطور کلی از یک اثرِ ادبی. بازگشتیان نخست سادگی در ژرفْ ساخت

و روساخت شعر فارسی را استقبال می‌کرده‌اند و نمی‌دانستند که خصیصه‌ای که به یک شعر و یا به یک اثر، پروانهٔ ورود به قلمرو ادب را می‌دهد ابهامها و ایهامهای خاصی است که از ژرف ساخت ذهن شاعر و ادیب به روساخت زبانِ تأمّلْ‌برانگیزِ او سرایت می‌کند و واژه به نزد او شیئی می‌شود که در حجابهای مخیّلانه فرو رفته در کارگه معانی در حریر ساختهای رستاخیزانهٔ زبانی چنان می‌پیچد که بازیافتن آن محتاج درنگ و تأمل است و به عبارتی دیگر اندیشهْ‌انگیز است و بیداری‌آور. این ساده‌جویی بازگشتیان هرچه بوده باشد گو باش ولیکن ما آن را اگر به حبّ و بغض سنّتهای فرهنگی به نزد آنان منسوب نکنیم بی‌تردید می‌توان آن را به تنبلی ذهن آنان نسبت داد هرچند که چون آنان از هیأتِ تکاملْ‌یافتهٔ داده‌های زبانی در سبک هندی روی برتافتند و به ساختهای زبانی و اسباب شاعرانهٔ فرخی و عنصری و منوچهری و بالأخره خاقانی و نظامی پرداختند و نتوانستند از قلمرو سلطنت ساختارهای شعری آنان به‌در آیند، ناگزیر به آرکائیسم زبان ـ آن هم در هیأتِ ساده و مکرّرِ آن ـ روی آوردند و به ساخت زبانی شعر در ریختن سبدی از واژه‌های غلیظ و ناهماهنگ ـ که جز ابهامهای تصنعی و ثقیل نمی‌آفرینند ـ بسنده کردند، و بعضی از آنان در حدِّ بسیار زیاد و غیرطبیعی واژه‌های کهن و کلمات باستانی را در شعر گنجانیدند و آغوش سروده‌هایشان را ـ که براساس فلسفهٔ پیدایش سبک بازگشت می‌بایست آسان و زودیاب می‌بود ـ به روی واژگان مرده و نیم‌جان چنان گشودند که خواننده حین خواندنِ قصاید آنان می‌پندارد که به روزگار منوچهری و یا خاقانی می‌زید، آن هم نه در سایهٔ گوارای خیال خاقانی یا منوچهری بل در دشت سوزان واژگان آنان.

باری، با چنین دریافتی نادرست از شعر و یک اثر ادبی در ساختهای دوگانهٔ سبک هندی بود که بازگشتیان در طبیعت شعر فارسی تصرفی سست و سطحی به‌عمل آوردند و نه‌تنها راهزن طبیعی شعر فارسی شدند بلکه هرگز نتوانستند خزانیه‌ای چونان منوچهری ابداع کنند یا، با کاروان حلهٔ فرخی سفر گزینند و یا آینهٔ عبرتی همچون خاقانی بیافرینند و طرزی نو به وجود آرند که مسیر طبیعی سبکهای خراسانی و عراقی دنبال شود. از این رو تلاش ادبی آنان هرچند در نظر خودشان انقلابی بود در شعر فارسی، ولیکن چنین تصوری از بازگشت نادرست آنان، حتّی در میان فارسی‌زبانان شعردوست و شعرخوان معاصرشان هم پذیرفته نبود، به همین سبب، آنگاه که بازگشتیان شعر منوچهری‌وار و خاقانی‌سان می‌ساختند، بسیاری از

فارسی‌زبانانِ قلمرو ایران با آن‌که گونهٔ هندی سبک هندی را مقبول نمی‌دانستند، اما به گونهٔ ایرانی سبک هندی توجه می‌کردند. تداوم شعر و شعور صائب در میان ایرانیان آن روزگار و نیز در عصر ما و هم وجود نُسخ متعدد دیوان او در ایران عصر بازگشت، از چنین گرایشی به گونهٔ ایرانی سبک هندی در عهد بازگشت و پس از آن خبر می‌دهد. در قلمرو زبان و ادب فارسی هم سبک بازگشت راه نیافت و مقبول نیفتاد. البته درست است که پیش از بازگشتیان، قلمرو فارسی‌زبانان در قسمتهای بخارا و ماوراءالنهر از پسندهای مذهبْ‌گویانهٔ صفویان دور افتاده بود و رابطهٔ فرهنگی خود را که با شبه قارهٔ هندوستان از سده‌های هفتم و هشتم آغاز کرده بود، دنبال می‌کرد و به بیدل‌خوانی توجه داشت. و نیز درست است که قبل از بازگشتیان، خراسان شرقی از ساختهای زبانی و سنّتهای فرهنگی ایران برید و به نام افغانستان، با سنّتهای فرهنگی و داده‌های زبانی شبه قاره هند پیوندی تنگاتنگ پیدا کرد و نه‌تنها به سروده‌های بیدل دل داد، بلکه دربارهٔ اشعار صائب نیز نظری صائب داشت و هردو گونهٔ سبک هندی را پذیره بود، هرچند به پیشینیان چون حافظ، مولوی و غیره هم می‌پرداخت. بنابراین اگر نفوذ طرزی مشخص از شعر فارسی را در قلمرو دوگانه یا چندگانهٔ فارسی‌زبانان معیاری برگیریم که به مقبولیت طرز مزبور اعتبار می‌دهد «شعرناشعر» بازگشتیان هرگز به این قلمرو راه نیافته و هیچ‌گاه با چنین معیاری قابل سنجش نبوده و نیست، درحالی که دیگر طرزهای شعر فارسی با معیار مذکور به آسانی قابل ارزیابی است. وقتی سبک خراسانی چنان می‌نماید که در آذربایجان مورد تتبّع و استقبال قرار می‌گیرد، و وقتی ساختهای زبانی و شاعرانهٔ مولوی و حافظ در قلمرو فارسی‌زبانان، قرنهای متوالی مورد نظر شاعران است و وقتی شعر نو فارسی در قلمرو فارسی‌زبانان و فارسی‌دانان دور از مرزهای معاصر ایران مورد تأمل و تتبع و اقبال است و آن‌گاه طرز بازگشت حتّی در اذهانِ مأنوس به سنّتهای فرهنگی و زبانی ایران رسوب نمی‌کند نشان از آن دارد که سبکهای مذکور به رغم طرز بازگشت، با طبیعت شعر فارسی سازگار است و قابلیت تطبیق را با پسندهای زبانی و طیران خیال فارسی‌زبانان دارد.

غفلت بازگشتیان حتی از گونهٔ ایرانی سبک هندی و تصرف آنان در طریق تکامل طبیعی شعر فارسی، هرچند بسیاری از فارسی‌زبانان را نسبت به ساختهای زبانی و ساختارهای شعر سبک هندی ناآگاهانه بدبین کرد ولیکن سبب بیداری‌ای

شد که از یک‌سو ایرانیان در شناخت خود از شعر سبک هندی، خاصه گونهٔ ایرانی آن تجدید نظر کنند و از سوی دیگر حادثه‌ای در تاریخ شعر فارسی بیافرینند که در عین ابداعی بودنش طبیعت تکامل‌یافتهٔ شعر فارسی را در سبکهای خراسانی، عراقی و هندی، قرین کمالی درخورِ تحسین سازد، حادثه‌ای که نتیجه‌اش شعر نو فارسی است، شعری که امروز در گسترهٔ جغرافیایی زبان فارسی شناخته است و در حدِّ وسیعی مورد توجّه و تأمّل و بیداری.

حادثهٔ شعر نو در زبان فارسی، که بر اثرِ تصرف ناآگاهانه بازگشتیان در طبیعتِ شعر آن زبان روی داد، هرچند خود تصرفی دیگر در طریق طبیعی شعر فارسی محسوب است اما ***تصرفی است آگاهانه، که برپایهٔ شناخت دقیق از ساختهای زبانی و ساختارهای شاعرانه صورت گرفت*** و براساس آگاهی عمیق از صورتهای ادبی و تکامل داده‌های یک اثر ادبی شکل پذیرفت، آن‌چنان که شناخت و آگاهی متصّرف یا متصّرفان این نوبت را نمی‌توان با متصّرفان نوبت نخست قیاس کرد و حتّی درست نیست که از آنان به عنوان متصّرفان طریق طبیعی شعر فارسی سخن گوییم بلکه اینان را می‌بایست به صورتهایی چون «دمندگان جان تازه در کالبد شعر فارسی» و «سوق‌دهندگان شعر فارسی به سوی طبیعت آن» و یا با تعبیرهایی بهتر از اینها بخوانیم طبیعتی که هم با طبیعت تاریخی شعر فارسی پیوستگی دارد و هم با طبیعتی که به مقتضیات زمان، دگرگونیهایی یافته است، طبیعت روزگار ما. مانندگیهایی که در ساختهای زبانی و ساختارهای شعری نوپردازان با داده‌های زبانی و یافته‌های شاعرانه شاعران پیشین چونان فردوسی، خاقانی، نظامی، سعدی، مولوی، حافظ و غیره مشهود است، و تشبُّهی درخورِ تأمّل که میان اسباب شاعرانهٔ شعر سبک هندی آن و شعر نو دیده می‌شود و ***رد پای ساختارهای خیال‌انگیز بیدل و صائب که در سروده‌های سهراب سپهری و امثال او پیدا است از روایی و پیدایی طبیعت شعر فارسی خراسانی، عراقی و هندی در شعر نو حکایت دارد*** و از پیوند بجای طبیعت شعر نو با طبیعت تاریخی شعر فارسی خبر می‌دهد.

پیوستگی در میان طبیعت شعر نو و شعر کهن فارسی و نیز مانندگیهای آگاهانه و در عین حال تازه و متکامل که در ساختهای زبانی و ساختارهای شاعرانه بین شعر نو و شعر سبک هندی و یا سبکهای پیشین آن آشکار است، باعث شد که از یک سو حجاب فترت و وقفه‌ای که بازگشتیان در تاریخ طبیعی شعر و در قلمرو جغرافیایی

زبان فارسی ایجاد کردند فرا پس رود و شعر نو در ورای مرزهای سیاسی ایران، در میان فارسی‌گویان و فارسی‌دانان تاجیک و افغان و هندی رواج پذیرد و از سوی دیگر ساختهای زبانی و داده‌های شاعرانه شعر نو، حتّی بر شاعرانی که هرگز عروض نیمایی را نپذیرفتند و یا نفهمیدند اثر بگذارد و شعرشان را در قالبهای کلاسیک تازه و نو بنمایاند.

پیش از این گفتیم که یکی از معیارهایی که به اعتبار آن می‌توان، سبکهای شعر فارسی را ارزشیابی کرد، این است که سریان و جریان کیفی و کمّی آن را در قلمرو زبان فارسی جستجو کنیم. شعر نو برپایهٔ این معیار، با آنکه عمری دراز و طولانی ندارد، درخورِ توجّه بسیار است. سوای ایران که زادگاه سبک نیمایی در شعر فارسی بشمار می‌رود، در دو منطقهٔ سیاسی زبان فارسی یعنی افغانستان و تاجیکستان نیز شعر نو جایی فراخ دارد و حتّی در شبه قارهٔ هند و پاکستان نیز ادیبان و شاعران فارسی‌دان با آن آشنایند و در خصوص آن تحقیقاتی دارند.

درست است که برخی از فارسی‌زبانان در قلمرو جغرافیایی زبان فارسی و بیرون از حوزه سیاسی ایران **به علّت نبودنِ وزن دیداری*** **در شعر نو، چنین تصور کردند** که صرفاً با کوتاه کردن و بلند نمودن ارکان عروضی مصراعها به شعر نو دست یافته‌اند، اما کم نبودند و نیستند که شعر نو را چه در ژرفْساخت ذهنی و چه در روساخت طبیعی شعر دریافتند و آن را در جامعهٔ فرهنگی خود رسوب دادند. آوردنِ شواهدی از شعرِ این دسته از شاعران تاجیکستان، افغانستان و شبه قارهٔ هندوستان در حوصلهٔ این گفتار نیست، به یک نمونهٔ آن، که گوینده‌اش را خوانندگان ایرانی بدرستی می‌شناسند و او را صرفاً از زمرهٔ شاعران کلاسیک معرفی می‌کنند ـ یعنی روان‌شاد خلیل‌الله خلیلی ـ بسنده می‌کنیم:

شب اندر دامن کوه،
درختان سبز و انبوه،

---

*. وزن دیداری، که بر اثرِ آدابِ کتاب‌آرایی و سنّت کتابت در شعر کهن فارسی بوجود آمده، عبارت است از قرینه‌سازی در ضبط ظاهر دو مصراع متقابل، و هم ایجاد قرینه‌های همگونِ بین آن دو مصراع با مصراعهای دیگر.

ستاره روشن و مهتاب در پرتوفشانی،
شبِ عشق و جوانی.

میان سبزه و گل،
نشیمنگاه بلبل،
ز دور آید صدایی از سروش آسمانی،
ز نَی‌های شبانی.

فراز کوهساران،
قدمگاه غزالان،
قدمگاه غزالان راکنم گوهرفشانی،
زاشک ارغوانی.

ببارد ابر نم نم،
بلرزد شاخ کم کم،
نباشد جز طبیعت هیچ کس را حکمرانی،
به غیر از شادمانی.

من و تو هردو با هم،
نشسته شاد و خرم،
من از دل با تو اندر گفتگوهای نهانی،
تو گرم مهربانی.

بچینم گل برایت،
بریزم پیش پایت،
حمایل سازمت از لاله‌های ارغوانی،
چو یاقوت رمانی.

وجودِ نمونه‌های شگرفتر شعر نو در قلمرو سه‌گانهٔ زبان فارسی ـ که به لحاظ

ساخت و پیام درخور اعتنایند ـ نشان از آن دارد که این سبک شعر فارسی با همهٔ تناقضهایش در پیام، به اعتبار پیوندی که با ساختهای زبانی و ساختارهای شاعرانهٔ سبکهای کهن شعر فارسی دارد و نیز به اعتبار آن که طبیعت آن با طبیعت شعر کهن، خاصّه در اشعار اخوان ثالث، سهراب سپهری، سایه، م. سرشک، نادرپور و دیگران سازگاریِ تمام دارد در راستای طبیعی خود قرار گرفته و فترت بازگشتیان را به فراموشی سپرده است، هرچند ما در عنوانِ این گفتار از هردوی آن به نامِ تصرف در طریق طبیعی شعر فارسی یادکردیم اما در متن گفتار خود کوشیدیم تا تصرف آگاهانهٔ نیما و اصحابش را که شعر فارسی را با طبیعت تاریخی آن آشتی دادند، تصرفی شعورآمیز و شعرانگیز بخوانیم به رغم تصرف ناآگاهانهٔ بازگشتیان که ناشاعرانه بوده است و غیرطبیعی.

ترجمه و تمدّن

یکی از پدیده‌های مسلّم معرفت‌شناسی و تمدّن‌شناسی در عالمِ تحقیق، پدیدهٔ «ترجمه» است. از طریقِ ترجمه است که اندیشه‌ها و شناختها از جایی به جای دیگر و از سرزمینی به سرزمینی دیگر منتقل می‌شود و یا از تمدّنی به تمدّنِ دیگر می‌خزد و راه می‌یابد. بی‌گمان «ترجمه» روشنترین و نیز استوارترین راهی است که می‌تواند نقل و انتقال اندیشه‌ها و داد و ستدِ فرهنگی را در جامعه‌های بشری به روشنی و استواری تبیین کند. تأمّل بر مجموعهٔ تراجمی که در نخستین قرون اسلامی در بیت‌الحکمهٔ بغداد صورت گرفت، پس از حدود یکهزار و دویست سال، می‌تواند محقّق را به چگونگیِ نقل و انتقال اندیشه‌های حکمتی و طبیعی و پزشکیِ یونانی در جهان اسلام راهنمون شود. همچنان‌که مجموعهٔ ترجمه‌های مربوط به اوانِ عصر رنسانسِ اروپا از آثار و نگارشهای عربی می‌تواند نفوذ تمدّن اسلامی و سهم متفکّران و دانشمندانِ جهان اسلام را در تمدّن معاصر غربی توضیح کند. از اینرو می‌توان پدیدهٔ ترجمه را رُکنِ رکین در حوزه تمدّن‌شناسی و معرفت‌شناسی محسوب داشت که با توّجه به تاریخیّتِ ترجمه‌ها هم می‌توان، حتّی زمانیت نقل و انتقال و داد و ستدهای فرهنگی و فکری را در جوامع بشری ترسیم کرد و سهم جامعه‌های بشری را در استمرارِ «تمدّن» بازشناخت.

با توجّه به نکتهٔ مزبور، جامعهٔ ایرانی و فارسی‌زبان، برای این که به چندی و چونیِ تمدّن خود در دورهٔ اسلامی، و هم در عصرِ معاصر پی بَرَد، ناگزیر است که بطور جدّی ادوارِ گونه‌گون ترجمه را در زبان فارسی ـ اعمّ از ترجمه از دیگر زبانها به فارسی، و ترجمه از فارسی به دیگر زبانها ـ بشناسد و مجموعهٔ تراجم را به اعتبارِ معرفت‌شناسی و تمدّن‌شناسی تحلیل و تعلیل کند. پرداختن به پدیدهٔ ترجمه در زبان فارسی، به حیثِ مقوله‌ای تمدّن‌شناسانه راه درازدارد و جامعهٔ ایرانی و

فارسی‌زبان در این زمینه، هنوز در آغاز راه قرار دارد. شناختِ ادوارِ ترجمه در زبان فارسی، اسلوبها و روشهای مترجمان در دوره‌های گوناگون، توجّه مستقیم یا با واسطه به آثار و نگارشهای زبانها و تمدّنهای نزدیک و دور، رسیدگیِ به مبانی و مباحثی که از طریق ترجمه، جامعهٔ ایرانی و فارسی‌زبان آنها را اخذ کرده و شیاع داده است، انگیزه‌ها و فضاهایی که ترجمه را در زبان فارسی موضوعیت بخشیده است و... می‌بایست این همه را با توجّه به عواملِ اعتقادی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تفسیر و تحلیل کرد تا به سودمندی و در برخی از دوره‌ها به زیانمندی ترجمه در زبان فارسی پی برد و جایگاه جامعه ایرانی را در تمدّن اسلامی و نیز در تمدّن معاصر تصویر و تصدیق کرد.

بی‌گمان پدیدهٔ ترجمه در جامعه ایرانی، در نخستین قرون اسلامی با برگردانِ «لفظِ مبین» قرآن به فارسی دری شکلِ (form) یافته است آن هم در میانِ عامّه مردم. ومسلّم‌است‌که دراین اوان شکلِ ترجمه نظام‌مند نبوده‌است؛ زیرا همچنان‌که اشاره شد، نیاز ترجمه در نخستین قرون اسلامی با برگرداندنِ لفظ قرآن به لفظِ فارسی دری در میانِ تودهٔ مردم از بهرِ آشنایی و آگاهی به کتاب حکیم حس شده است. اگرچه چنین شهرت داده‌اند که ترجمهٔ فارسی قرآن مجید در قرن چهارم هجری، در عصر سامانیان، صورت گرفته است: ترجمه تفسیر طبری؛ امّا باید دانست که ترجمهٔ مزبور، ترجمه‌ای است رسمی و دیوانی، و بسیار دیرتر از روایی ترجمهٔ قرآن توسط مترجمانِ گمنام مساجد بوجود آمده است. سوای اشارات سرخسی و شهفور اسفراینی، که ترجمهٔ قرآن، لااقل ترجمه سورهٔ فاتحه را به سلمان پارسی منسوب داشته‌اند[۱]، انبوهِ نُسَخِ دیرینه و کهنِ قرآن مجید ـ که متضمّن ترجمهٔ فارسی نیز هست ـ حاکی از آن است که ترجمهٔ مردمی و غیررسمیِ قرآن، بی‌تردید از پایان سدهٔ دوم در زبان فارسی پدیده‌ای شناخته بوده است.

از اینرو پدیدهٔ ترجمه در زبانِ فارسی دری، محملِ عقیدتی دارد و با تراجم قرآن شکل یافته است. اما بیرون از قلمرو قرآن مجید، از آنجا که زبان عربی در منطقه تمدن اسلامی و در میان جامعهٔ ایرانی هم زبانِ شریعتِ اسلامی محسوب می‌شد و نیز در میانهٔ سده‌های دوّم تا پنجم هجری به حیثِ زبانِ علم و فرهنگ جهانِ اسلام

---

۱. ر.ش : المبسوط، طبع بیروت؛ تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، طبع تهران.

شناخته بود[1]، جامعهٔ فارسی‌زبان و فارسی‌دان، در حوزهٔ ترجمه صرفاً به نگارشها و مؤلّفاتِ عربی توجّه داشتند و از آن زبان به فارسی ترجمه می‌کردند.

ترجمهٔ فارسی از عربی هم ـ که با ترجمهٔ قرآن مجید آغاز شده بود ـ تا نیمهٔ دوم قرن دهم هجری روندی بطی داشت، و گاه با اقتباس و تدوین و تصنیف آمیخته بود. با این همه، هرچند در اواخرِ قرن هفتم و اوایل قرن هشتم، مترجمان فارسی‌زبان در حوزهٔ ترجمه به زبان چینی توجّه کردند و با عنوان «کلمه‌چی[2]» زیرِ نظرِ خواجه رشیدالدّین فضل‌الله وزیر، در ربع رشیدی، نگارشهای پزشکیِ چینی را فارسی کردند، ولیکن پدیدهٔ ترجمه به حیث یک نهضتِ فرهنگی در تاریخ زبان فارسی دقیقاً از سدهٔ دهم هجری، با تثبیت شدنِ قدرتِ صفویان شناخته شد بطوری که نه‌تنها در حوزهٔ سیاسی جامعهٔ ایرانی، بلکه در قلمروِ گستردهٔ زبان فارسی ـ خاصّه در شرقِ جهان اسلام ـ روزنه‌های تازه‌ای به روی دانشیان گشوده شد.

در حوزهٔ سیاسی ایرانِ عصر صفوی عامل شناختگیِ وجوه اسلام و معارفِ شیعی، بسیاری از دانشمندانِ فارسی‌زبانِ عربی‌دان را بر آن داشت تا با عنوانِ علمیِ «ناقل» آثار و مؤلّفاتِ مربوط به علوم قرآنی، کلامی و فقهی را فارسی کنند، و عده‌ای از فاضلان را برانگیخت تا امّهاتِ منابع تاریخ، جغرافیا، علوم فلسفی و پزشکی را ترجمه نمایند[3]. در عهدِ صفوی مترجمان به ترجمهٔ آزاد می‌پرداخته‌اند با این همه در نقلِ موضوع به زبان فارسی دقیقاً به متنِ اثرِ مورد نظر وفادار بوده‌اند، و اگر موضوعاتی افزون بر متن اثر وارد ترجمه می‌کرده‌اند، به صورتی این مقوله را تبیین و تصریح می‌نموده‌اند و با ضبط تعابیری از نوعِ «مترجم گوید»، و یا «ناقل گوید» افزوده‌های خود را از متنِ اثر ممتاز می‌داشته‌اند.

در همین دوره در شبه جزیرهٔ هندوستان نیز ترجمهٔ نگارشهای عربی به فارسی روایی داشت و متونی چون معجم‌البلدان یاقوت حموی والملل والنّحل شهرستانی فارسی شد. در جنبِ ترجمهٔ نگارشهای عربی، در شبه قاره باب ترجمهٔ متون و آثارِ

---

۱. ر.ش : ابوریحان بیرونی، الصیدنة فی الطّب، طبع تهران.

۲. رشیدالدّین فضل‌الله همدانی، طب اهل ختا، طبع عکسی تهران.

۳. دربارهٔ گروه مترجمانِ عصر صفوی و آثارِ مترجَم آنان ر.ش : فرهنگ مترجمان، که هم‌اکنون در بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی دردست تدوین است.

مربوط به تفکّر و تمدّن هندی از سانسکریت به فارسی گشوده شد و متونی چون اوپانیشاد (سرّاکبر)، مهابهارات، و پَنْجاتَنْتَرا فارسی شد که گشایش این بابِ ترجمه به روی زبان فارسی، خود در تاریخ ترجمه و تراجم فارسی حائز اهمیّت فراوان و درخورِ جُستاری جداگانه است.

اما نهضتِ ترجمهٔ آثار و نگارشهای عربی به فارسی که از عهدِ صفوی شیاع یافت، در عصرِ قاجار ادامه یافت. در عصر قاجار که زبانهای غربی چونان انگلیسی، فرانسه، آلمانی و روسی در ایران معرفی و هم معروف شده بود، بیشترین توجّه مترجمان به آثار و نگارشهای تمدّن و تفکّر غربی معطوف گردید و بر اثرِ نیازهای نظامِ سیاسی، اداری و فرهنگی ایران آثاری در زمینه‌های ارتشی، علمی، جغرافیایی و ندرتاً ادبی فارسی شد[۱]. گفتنی است که در عهد قاجار، در ایران سه گروه مترجم به ترجمه اهتمام داشتند:

گروهی از آنان زبان‌دانانِ کارشناسِ اروپایی و غربی بودند که با فنون جدید تمدّنِ غربی بالیده بودند و در ایران مقیم شده و به مشاغلِ گونه‌گون پرداخته بودند. اینانِ فارسی را از محیط زبان آموخته بودند و بنابر تقاضای شخصیتها و رجال قاجاری، و بعضاً بر اثرِ نیاز حلقه‌های آموزشی در دارالفنون به ترجمهٔ نگارشهای فرانسوی، آلمانی و انگلیسی اهتمام می‌کردند[۲].

گروهی دیگر از مترجمانِ روزگار قاجاری، ایرانیانی بودند که بر اثرِ خدمت در سفارتخانه‌های غربی، و یا همکاری با کارشناسان غربی با زبانهای غربی آشنا شده بودند، و یا بر اثرِ تحصیلات دانشگاهی به اروپا رفته بودند و زبان آموخته بودند و در بازگشت به وطن به کارِ ترجمهٔ آثارِ تمدنِ غرب مبادرت می‌نمودند.

سومین گروه از مترجمانِ عصرِ قاجار دانشیان و دانشمندانی بودند که با زبانهای غربی آشنایی نداشتند و طبقِ سنّتِ مدنیِ منطقه بیشتر به ترجمهٔ آثار عربی در زمینه‌های دین و فرهنگ اسلامی اهتمام می‌کردند. این گروه رشتهٔ ترجمه فارسی را ـ که پیش از آنان قریب به حدود یک هزار سال در جامعهٔ فارسی‌زبان تداوم داشت ـ

---

۱. ر.ش : کیان‌فر، جمشید، «ترجمه در عهد قاجار»، نشر دانش، س ۱۰، ش ۱، ص ۲۳-۲۸.

۲. برای آگاهی از آثار مترجم این گروه ر.ش : آقای انوار، عبدالله، فهرست نسخ خطّی کتابخانهٔ ملی، مجلد چهارم

می‌تاباندند و فرهنگِ مترجَم را استمرار می‌بخشیدند[۱].

با آنکه انبوهیِ آثار فارسی شده و مترجَم در دوره‌های صفوی و قاجاری تعبیر «نهضتِ ترجمه» را در تاریخ زبان فارسیْ موضوعیت می‌دهد امّا باید گفت که پدیدهٔ ترجمه در جامعهٔ ایرانی پس از دورانِ مشروطه به حیثِ فنّی از فنونِ و علمی از علوم سزاوارِ تحقیق و تدقیق است زیرا نهضت مشروطه در تحویل و تحوّلِ جامعه ایرانی سهمی کارآمد داشته و بیشترینهٔ شئون زندگی و نگره‌ها و انگاره‌های فرهنگیِ ما را متحوّل و دگرگون کرده است بطوری که بر اثرِ جریانهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی عصرِ مشروطیت، از یکسوی ذهنِ ایرانیان را به مفاهیم و پدیده‌های نوین جهان غرب مأنوس گردانیده است و از دیگر سوی آنان را با زبانهای غربی مألوف ساخته است[۲]. توجّه به مفاهیم نوینِ تمدّنِ اروپایی و آشنایی دقیقتر با مسائلِ زبانهای غربی سبب شده است که جامعهٔ ایرانی از مشروطه به بعد ترجمه را به حیث یک پدیدهٔ استوارِ علمی در قلمرو حیاتِ فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی خود بپرورد و در طیِّ نیمهٔ نخست از سدهٔ چهاردهم، فرهنگی را سامان دهد که سودمندی و زیانمندی آن در حوزهٔ تعبیری چون «نقد و تمحیص فرهنگِ مترجَم» ضرورت دارد و فوریت هم.

اگر شناختِ پدیدهٔ ترجمه در تاریخ زبان فارسی، و نیز شناختِ کتاب‌شناسانه و موضوع‌شناسانه از نگارشهای فارسی شده و مترجَم، شناختِ حوزهٔ تفکّر و تمدّن جامعهٔ ایرانی و فارسی‌زبان را میسور می‌دارد، بی‌گمان شناخت کتاب‌شناسیِ موضوعیِ آثار مترجَم که از فارسی به دیگر زبانهای منطقه‌یی و جهانی ترجمه شده است، نیز می‌تواند جایگاه تفکّر و تمدّنِ اسلامی ـ ایرانیِ فارسی‌زبانان را در منطقه و در جهان تحقّق بخشد. زبان فارسی که از نخستین قرون اسلامی در ایران با مفاهیم قرآنی و معارف اسلامی به هیأتِ «فارسی نوین» به حیات خود ادامه داد، در سرتاسرِ

---

۱. نام و نشان هر سه گروه از مترجمان عصر قاجار همراه با نسخ خطی و چاپی آثار مترجَم آنان را، در فرهنگ مترجمان، مبحثِ مربوط به عصر قاجار دردست تدوین داریم.

۲. بررسی چونی و چندی نگارشهای فارسی شده در عصر مشروطه، به لحاظ شناختِ برخی از زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مشروطیت ایران یک ضرورت مسلّم در تاریخ معاصرِ ایران تلقی می‌شود که متأسفانه تاکنون ذهن هیچ یک از مورّخانِ مشروطه‌شناس و کتاب‌شناسانِ را ـ که برای دوره مشروطه کتاب‌شناسی موضوعی نوشته‌اند ـ به خود جلب نکرده است!

تاریخِ تفکّر و تمدّن اسلامی به حیثِ زبانِ دوم جهان اسلامی شناخته بود، و حتّی در محدودهٔ شرق جهان اسلام، زبان فارسی به منزلهٔ زبانِ نخست در تمدن اسلامی تلقّی می‌شد. از اینرو دانشمندانِ شرقِ جهان اسلام آرا و افکار خویش را با این زبان بیان می‌کردند تا جایی که در برخی از زمینه‌های فرهنگی، گاهی آثاری به فارسی ارائه می‌دادند که دانشیان جهان اسلام، ترجمهٔ آنها را به عربی یک ضرورتِ فرهنگی محسوب می‌کردند. این مسأله سبب شده است که از سدهٔ پنجم هجری به بعد، پاره‌ای از آثار و نگارشهای فارسی به عربی ترجمه شود و اصطلاحی در میانِ لغویان و کتاب‌شناسان عربی زبان و عربی‌دان وضع گردد که خاصّ مفهوم مزبور بوده است: تعریب.

اهالی زبانهای منطقه‌یی و محلّی نیز که در متنِ فرهنگِ فارسی و یا در مجاورت آن زبان قرار داشتند، برای ادامه حیات فرهنگی خود به ترجمهٔ آثارِ فارسی احساس نیاز می‌کردند، از اینرو بسیاری از نگارشهای فارسی را اهالی این زبانها به زبانِ خویش برگرداندند بطوری که امروزه در زبانهای ترکی، اردو، اُزبکی، پشتو، پنجابی، سندی، براهوی و دیگر زبانهای فربه و لاغرِ منطقه انبوهی از آثار مترجَم وجود دارد و مورد مطالعه و مراجعهٔ اهالی آن زبانها قرار می‌گیرد که از فارسی ترجمه شده است.

پس از آنکه جاذبه‌های اقتصادی ـ فرهنگی مشرق زمین غربیان را به سوی خود جلب کرد ترجمهٔ آثار و نگارشهای فارسی به آن زبانها نیز شیوع یافت. انگلیسها در شبه قاره هند، به هدفِ فارسی‌زدایی از هندوستان، با تأسیس دانشکده فورت ولیم در ۱۲۱۵ هـ. ق کوشش گسترده‌ای در زمینهٔ ترجمهٔ آثار فارسی به زبانهای انگلیسی و اردو بعمل آوردند. ترکان نیز به قصدِ فارسی‌زدایی بسیاری از منابع و مآخذ فارسی را ترکی کردند. همین قصد و غرض در شوروی سابق توسطِ ازبکان دنبال شد و به خاطر گسستنِ ازبکان از آثار و نگارشهای فارسی، و رونق دادن به زبانِ قومی، امّهاتِ آثار فارسی را که در میان عامّه ازبک تداول داشت به زبان ازبکی ترجمه کردند. از سده نُزدهم میلادی به بعد هم که شرق‌شناسی صبغهٔ سیاسی و نظامی خود را کمرنگ یافت و به سوی «فرهنگیت» روی کرد، فرهیختگانِ متفکّرِ غرب در جنبِ نگارشهای عربی، جانبِ آثار فارسی را نیز توجّه کردند و ارزنده‌ترین و نخبه‌ترین نگارشهای تاریخی، ادبی و عرفانی را به زبانهای انگلیسی، فرانسه، آلمانی، روسی و دیگر زبانهای غربی و اروپایی ترجمه نمودند. روند ترجمهٔ آثار فارسی به زبانهای

لاتینی البتّه با پیدا شدنِ اندیشهٔ «ایران‌شناسی» بیشتر شتاب گرفت بطوری که امروزه انبوهی از آثار فارسی را می‌توان به صُوَر مترجَم آن در زبانهای اروپایی سراغ گرفت و جای پای اندیشه، تفکّر و تمدّنِ ایرانی و اسلامی را ـ که از طریق زبان فارسی در ذهنیتِ غربی تأثیر گذارده و یا سبب آشنایی غربیان با شرقیان شده است ـ در تفکّر و تمدّنِ غربی ترسیم و تصویر کرد.

اما برای ترسیم کردن و تقدیر نمودنِ دقیق حدّ و ثغرِ تفکّر و تمدّن ایرانی و اسلامی ـ ایرانی ـ چه در شرق و چه درغرب ـ ناگزیریم که فهرستِ تراجم آثار فارسی را به‌زبانهای‌دیگر فراهم آوریم. این‌کار البتّه یک ضرورتِ فرهنگی است و می‌بایست بانظریهٔ‌تاریخیّت‌درفهرست‌نگاری و بادرنظر داشتن‌نگرهٔ‌موضوعیت درکتاب‌شناسی، دو گروه فهرست جامع تدوین کرد بطوری که یک گروه آن ناظر بر ترجمه‌های فارسی به زبانهای انگلیسی، فرانسه، آلمانی، روسی، لهستانی و دیگر زبانهای لاتینی باشد[1] و گروه دیگر متضمّن ترجمه‌هایی باشد که از فارسی به زبانهای سامی و آریایی، یا به تعبیر دیگر زبانهایی که در قلمرو تمدّن اسلامی کارکرد داشته‌اند، ترجمه شده است[2]. تهیهٔ این دو گروه فهرست، با توجّه به روشهای تاریخی ـ موضوعی یک ضرورت فرهنگی است و جامعهٔ ایرانی، و هم جامعهٔ فارسی‌زبان به لحاظِ شناختِ و شناسایی تاریخ تفکّر و تمدّن خویش، و یافتن موقعیت خویش در قلمرو فرهنگ بشری ناگزیر است که به آن بپردازد تا خود از یکسوی به فرهنگِ ترجمه و سیاستِ ترجمه در فرهنگ خویش دست یابد و از دیگر سوی خاستگاه یا خاستگاههایِ پاره‌ای از تفکّرِ فرهنگی را در ادوار تاریخ‌فرهنگ خویش بازشناسد و هم‌جایگاه تفکّرِ فرهنگی خویش را در اقلیم فکر و فرهنگِ بشر باز نماید.

---

۱. آقای دکتر سیّد حسین نصر درکتاب‌شناسی توصیفی منابع تاریخ علوم اسلامی، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۷۰ به مناسبتهایی از پاره‌ای تراجم به زبان انگلیسی یاد کرده است. نیز در پاریس زیر نظر یونسکو فهرستی از ترجمه‌هایی که به زبانهای اروپایی صورت گرفته است، با مشخصات زیر فراهم شده: Index Translationum: National bibliography, 1-Paris, Unesco, 1948.

۲. در این زمینه گامی هرچند ناقص، به اهتمام آقای اختر راهی برداشته شده است و مبلغ قابل توجّهی از ترجمه‌های فارسی به زبانهای اردو، پنجابی، سندی، براهوی و پشتو، با نام و نشانِ زیر فهرست شده است: ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۵.

نگاهی به روشهای کتابشناسی در تمدّن اسلامی

می‌توان در جهان فرهنگ مثلّثی تصوّر کرد و هر ضلع آن را بـه نـامی نـامید: تحقیق، دانش، بینش. تحقیق رأس آن مثلّث است. و اگر آن را معکوس سازیم، قاعده آن ـ که یک سویش به «دانش» و سوی دیگرش به «بینش» موسوم است ـ بـر پایهٔ ساقَین به رأس آن که «تحقیق» است، می‌پاید.

سه گوشهٔ مثلّث مزبور چون فراهم می‌آیند دایرهٔ فرهنگ، نظام می‌یابد و سامان می‌گیرد، و اگر چند دانش ـ که دارندهٔ آن را «دانشمند» و منسوب به آن را «دانشی» می‌نامیم ـ در نظام فرهنگی قدری دارد و قیمتی، امّا به تنهایی راه نمی‌برد و چراغی نمی‌افروزد. دانش چون با بینش توأم گردد، هدف‌جو می‌شود و جهت‌یاب؛ که بینش است که دانش را می‌انگیزاند، می‌شوراند و می‌پالاید و به سرچشمهٔ زلال آرمانهای پایسته و بایسته می‌رساند. امّا رسیدن به سرچشمهٔ مذکور اسبابی را التزام می‌کند و به ابزاری نیاز دارد که راه آن سرچشمه را شکل و نظام بخشد. و این اسباب هـمان است که از آن به روشهای تحقیق تعبیر می‌کنیم. و «روش تحقیق» خود کالبدی است که به مأخذشناسی جان می‌گیرد و به مأخذجویی پویندگی و پایندگی می‌یابد.

امّا مأخذشناسی پیشنیان چیست؟ مـحقّقان دانشـمند پـیشین بـه آن چگـونه پرداخته‌اند؟ و قدر آن در میان آنان به چه اندازه شناخته بوده است؟ اینها پرسشهایی است که در این گفتار می‌کوشیم تا برای آنها پاسخهایی، هرچند نه به اندازه، بیابیم.

مأخذشناسی پیشینیان، شناخت مجموعه‌ای بـوده است از اسـناد مکـتوب و غیرمکتوب مربوط به نظام فرهنگ، که محقّق دانشمند بینشور به جهت رسیدن و یا نزدیک شدن به حقّ مطلوب خود، به آنها می‌پرداخته، و در ردّ و قبول نکته‌ای، یا تأیید و تردید مطلبی، و یا تکمیل راه رفته‌ای و احتراز از تکرار کار شده‌ای از آنها بهره می‌برده است.

در تعریف گونه‌ای که از مأخذشناسی پیشینیان، برمبنای نظرگاههای برخی از آنان ارائه گردید، به دو گونهٔ مأخذشناسی توجّه داده شد:

۱ ـ مأخذشناسی اسناد مکتوب

۲ ـ مأخذشناسی اسناد غیرمکتوب

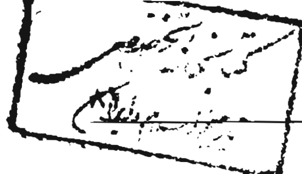
جستجو و شناخت مآخذ غیرمکتوب، هرچند در دیگر رشته‌ها و زمینه‌های فرهنگی، چونان جغرافیا (بلدان)، تاریخ و لغت مطرح بوده است ولیکن بیشترین بهره را از این گونه مآخذ محقّقان حدیث برده‌اند، زیرا به علّت پراکنده بودن حافظان حدیث در اطراف و اکناف جهان اسلام، آنان که در جستجوی احادیث و فراهم آوردن آنها بودند بناچار دل به سفرهای طولانی می‌دادند و سیاحتهای تن‌فرسا می‌کردند تا با حافظی از حافظان حدیث آشنا شوند و احادیثی را که در سینه داشته است از او سماع کنند.[1] این روش محدّثان به لحاظ جستجوی اسناد غیرمکتوب در سدهٔ سوم تا اواخر قرن پنجم بقدری رایج بوده که محمد غزّالی را واداشته است تا بر آنان خرده بگیرد و بنویسد که «فرقه‌ای [از محدّثان] اوقات خود را در علم حدیث مستغرق گردانیدند در سماع آن و جمع روایتهای بسیار از آن و طلب اسنادهای غریب عالی. پس همّت یکی از ایشان آن باشد که در شهرها بگردد و پیران را بیند تا بگوید: من از فلات روایت می‌کنم و اسنادها دارم که دیگری ندارد».[2]

توجّه به اسناد غیرمکتوب و مآخذ شفاهی در میان محدّثان، همچنان که در تدوین و تبویب نگارشهای مربوط به احادیث نبوی مؤثر افتاد، بساط وضع و جعل حدیث را نیز بگسترانید، و این مسألهٔ اخیر سبب شد تا نه‌تنها کتابهایی، در «موضوعات» فراهم آید و صحت و سقم و قوّت و ضعف احادیث مزوّر نموده شود

---

۱. در سده‌های سوم تا پنجم هجری بیشترینهٔ محدّثان به جهت فراهم آوردن آثارشان به نیّت سماع کردن حدیث سفر کرده‌اند. بعضی از آنان آثاری را که در حدیث، بر اثر سفرهای طولانی تألیف کرده‌اند، به گونه‌ای نامگذاری نموده‌اند که متضمن سفرهایشان در طلب حدیث نیز باشد. مانند الرحله فی طلب الحدیث از خطیب بغدادی. برخی از این محدّثان به جهت جستجوی حدیث بقدری سفر می‌کرده‌اند که ناخودآگاه به تألیف و تصنیف آثاری در مسالک و ممالک اهتمام می‌نموده‌اند. چنان که ابن قیسرانی بر اثر مسافرتهای زیاد به لحاظ سماع حدیث سرانجام کتابی در بلدان نوشت ر.ک : **دایرة المعارف بزرگ اسلامی**، ذیل ابن قیسرانی.

۲. **احیاء علوم‌الدین**، ترجمه محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۸، ۸۳۶/۳



بلکه همین مسأله عدّه‌ای از محقّقان حدیث‌شناس را برانگیخت تا در شناخت هوّیت این مآخذ غیرمکتوب، و در درستی و نادرستی گفتارشان سعی نمایند. از این جا بود که ابن جوزی، ابوالولید دبّاغ، شمس‌الدین ذهبی و دیگران در زمینهٔ مآخذ مذکور به تأمّل پرداختند و آثاری در شناسانیدن این دسته از مآخذ ساختند که کار آنها را کسانی چون ابن حجر، محمدبن علی حسینی، تقی‌الدین بن فهد مکی، ابن ناصرالدین، و غیر آنان تکمیل کردند.[1]

باری، شناخت دقیق از مآخذ غیرمکتوب پیشینیان در حوزهٔ علوم اسلامی چونان حدیث، لغت، تاریخ و جغرافیا نیاز به بحثی مشبع دارد و مجالی فراخ می‌طلبد، من به لحاظ روشن نمودن تعریف گونه‌ای که از مأخذشناسی پیشینیان عرضه کردم، خواستم تا به این دسته از مآخذ آنان اشارتی بکنم و بروم بر سر سخنی که این گفتار معنون به آن است: کتابشناسی پیشینیان.

موضوع مذکور ـ که من در چند سطر بالاتر از آن به مأخذشناسی اسناد مکتوب عبارت کردم ـ یکی از موضوعات بسیار ارزنده در خصوص کتابشناسی تاریخی و تاریخ کتابشناسی در قلمرو فرهنگ و تمدّن ماست؛ زیرا از طریق بررسی همین موضوع است که پیشینه و پسینهٔ نگارشهای پیشینیان را می‌توان سنجید، و تواناییها یا ناتواناییهای آنان را می‌توان ارزیابی کرد، و برخورد صمیمی و محقّقانهٔ آنان را با مآخذ و منابع پیشین و عصریشان به تأمّل گرفت، و برخورد غیرصمیمی و غیرعالمانهٔ آنان را با مصادر اسلاف و معاصرانشان وارسی کرد و از این طریق علّتهای کتابشناسانه‌ای را که موجبات پایداری و ماندگاری نگارشهایشان را فراهم آورده است، بازشناخت.

برخورد صمیمانه و غیرصمیمانه پیشینیان در خصوص مآخذ، یکی از مهمترین نکته‌ها در زمینهٔ کتابشناسی تاریخی است؛ زیرا از بررسی این نکته است که جایگاه محقّقانهٔ آنان در تاریخ تمدن و فرهنگ محقّق می‌شود و آشکار. به طور مثال ابوریحان بیرونی را در نظر آریم که نام و نشان او و تحقیقاتش از تنگناهای فترات تاریخی در طیّ نهصد و اندی سال گذشته و همچنان پایدار مانده است. این پایداری

---

۱. ر.ک: سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، **الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التاریخ**، به کوشش القدسی، قاهره، ۱۳۴۹، ص ۴۳.

و ماندگاری او در طول تاریخ فرهنگ و تمدّن ما، هرچند به دانش و بینش وی پیوندی دارد استوار، امّا صبغهٔ کتابشناسانه تحقیقات او را در ماندگاری نگاشته‌هایش نباید نادیده گرفت. من در جای دیگری از این گفتار به نظرگاه کتابشناسانهٔ بیرونی توجّه خواهم داد. در این جا لازم می‌دانم که نظر دادخواهانه و محقّقانهٔ او را دربارهٔ ابوبکر رازی و یکی از نگارشهای او یادآوری کنم؛ زیرا این نظر بیرونی، نه‌تنها از پایگاه کتابشناسی او حکایت دارد بلکه برخورد صمیمانهٔ او را با یکی از آثار رازی نشان می‌دهد. ابوریحان می‌نویسد: «می‌بینم کسی را ـ که خاک پای خود را هموار نمی‌تواند بکند ـ می‌گوید: رازی اموال و ابدان و ادیان را بر مردم فاسد ساخته است. او در قسمت اول و پاره‌ای از قسمت آخر صادق است و لذا رد کردن او در قسمت میانین دشوار می‌نماید، و من هرچند از پیروی کردن او در آنچه که ما را تباه می‌سازد برکنار بوده‌ام... [اما] از بوائق سمت پسین رهایی نیافتم؛ زیرا من کتاب او را در علم الهی مطالعه کردم و او در آن آشکارا بر کتب مانی راه می‌نمود، خاصه کتاب او که سفرالاسرار نام دارد... از دیدن آن کتاب چنان شادیی مرا فراگرفت که تشنه را از دیدن سراب سفرا می‌گیرد و به دنبال آن اندوهی به من دست داد همانند ناامیدیی که به تشنه، هنگام رسیدن به سراب دست می‌دهد... سپس من آنچه را که در آن کتاب بود از هذیان خالص و بیهودگی محض، مختصر ساختم تا آن کس که به درد من دچار شده است آن را مطالعه کند و همچون من زود به درمان آن بشتابد».[1]

برای این که اهمیّت کتابشناسی در تاریخ فرهنگ ما بیشتر تبیین گردد و نیز برخورد صمیمانه و غیرصمیمانهٔ دانشیان پیشین با مآخذ کارشان شناخته‌تر باشد و نیز هم شناخت تأثیری که این برخوردها در ماندگاری و یا عدم بقای آثار آنان داشته است بحاصل آید جا دارد که به یکی دو نمونهٔ دیگر توجّه کنیم.

نورالدین عبدالرحمن جامی را در نظر گیریم که در قرن نهم هجری می‌زیسته است، قرنی که به گونه‌ای، گرفتار فترات فرهنگی بوده و اندیشه‌های جزمی را در دامن خود می‌پرورده است. او را از روزگار خودش تا عصر ما، بیشترینهٔ تذکره‌نگاران و

---

۱. ر.ک : ابوریحان بیرونی، **فهرست کتابهای رازی**، ترجمهٔ دکتر مهدی محقّق، تهران، ۱۳۶۶، صص ۷-۴۶

دانشیان، با واژگان ستایش‌آمیزی چون «خاتم‌الشعراء»[۱] و «عارف صوفی» که خوارق عادت داشته است،[۲] ستوده‌اند. ستایشهای رسمی و مجامله‌آمیز، بی‌آن‌که به مصداق خاتم‌الشعرائی و کراماتی بودن او توجّه کنند یا توجّه بدهند. در حالی‌که جامی بیش از آن‌که بینش شاعری داشته باشد و یا از سوز عرفانی بهره‌مند باشد، کتابشناس است و محقّق؛ و این یکی از خصیصه‌های بسیار ارزنده‌ای است که جامی در سدهٔ نهم هجری ـ که کتابشناسی، از شکوفایی گذشته‌اش بدور بوده ـ با زیب و زینت آن آراسته بوده است. و همین خصیصه، یعنی دانش کتابشناسانهٔ جامی است که موجب می‌شود تا به تألیف چند نگاشتهٔ ماندنی نایل آید؛ آثاری که بعضی از آنها از تنگناهای تاریخی پانصد سال گذشته و همچنان در میان اهلش از جملهٔ مآخذ و یا از زمرهٔ نگارشهای مَدرسی محسوب است. مثال را نقد النصوص او را می‌نگریم که شرحی است بر فصوص الحکم و نقش الفصوص محیی الدین ابن عربی. می‌دانیم که پیش از جامی چندین شرح عربی و فارسی بر فصوص ابن عربی، کسانی چون تلمسانی، جَندی، کاشانی، نابلسی، قیصری، بابا رکنا شیرازی[۳]، حسین خوارزمی، میر سید علی همدانی[۴] پرداخته‌اند. جامی با شمّ کتابشناسانه، همهٔ گزارشهای پیشین را که دیگران بر فصوص الحکم نگاشته بودند، و نیز بیشترینهٔ نگارشهایی را، که از تألیفات اصحاب ابن عربی و صدرالدین قونوی به شمار می‌رود، مورد بررسی و تأمّل قرار داده[۵]، و با برخوردی صمیمانه به آنها شرحی فراهم آورده است که نه‌تنها جامع شروح پیش از اوست بلکه به اعتباری از برخی شرحهای پیشین دلنشین‌تر و گواراتر می‌نماید. و این مزیت در این گونه نگارشهای جامی چیزی نیست مگر برخاسته از خصیصهٔ کتابشناسانهٔ او، که با دید علمی، محقّقانه و نیز صمیمانه با مآخذ و مصادر پیشین برخورد داشته است.

از نمونه‌های اندکی که ذکر کردیم، و نیز از نگاشته‌های مستقل کتابشناسی که

---

۱. نک : برون، **از سعدی تا جامی**، ترجمه علی اصغر حکمت ۷۴۶.
۲. نک : علی کاشفی، **رشحات عین الحیات**، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران ۱۳۵۶، ۱ / ۲۷۱.
۳. شرح بابا رکنا شیرازی از نگاشته‌های منسوب به‌ اوست.
۴. این شرح را به نادرست از خواجه محمد پارسا دانسته‌اند و به نام او در تهران [۱۳۶۷] چاپ کرده‌اند.
۵. نک : **مقدمهٔ ویلیام چیتیک بر نقد النصوص جامی**، صص ۹-۲۸.

حُنَین بن اسحاق، ابن الندیم، بیرونی، ابن طاووس، کشنوی یزدی، سخاوی، افندی اصفهانی، حاج خلیفه و دیگران، از پیشینیان و متأخّران، عرضه کرده‌اند[۱]، برمی‌آید که آن دسته از دانشیان پیشین و پسین که آثارشان عمری دراز داشته است و نگارشهایشان ماندگار بوده و هست، به زمینهٔ کتابشناسی توجّهی درخور می‌کرده‌اند و «معرفت‌الآثار» را به مثابهٔ جانی در کالبد تحقیق می‌دانسته‌اند و در این زمینه نه‌تنها از نظری دادخواهانه و صمیمی برخوردار بوده‌اند بلکه به کتابشناسی از روزنه‌های گونه‌گون می‌نگریسته‌اند و جوانب چندگانهٔ آن را در مدّ نظر داشته‌اند.

یکی از نظرگاههای عمیق پیشینیان در مورد کتابشناسی، نگرشی است موضوعی؛ به طوری که آنان نگارشهای پیشین و عصری خود را به اعتبار موضوعی طبقه‌بندی می‌کرده‌اند. این گونهٔ کتابشناسی از مهمترین مسائل در حوزهٔ گونه‌شناسی کتابشناختی به شمار می‌رود که کتابشناسی بدون نگرش به آن نمی‌تواند کتابشناس را به هنگام تحقیق راه ببرد و یاری دهد و او را از تکرار کرده‌ها بدور بدارد. به هرگونه، پیشینیانی که از مثلّث تحقیق، دانش و بینش بهره‌ور بوده‌اند بر کتابشناسی موضوعی تسلّط داشته‌اند. چنان که در نخستین اثری مفصّل که در زمینهٔ کتابشناسی توسط آنان پرداخته شده، به این گونهٔ کتابشناسی توجّهی عمیق شده است، و آن تألیف مشهور ابن الندیم است: الفهرست. اثری که موضوعی بودن آن به لحاظ مدنیتهای گونه‌گون و دیدگاههای ملل و نحل و کلامی درخورندِ تأمّل بسیار برای آنانی است که به روزگار ما مترصّد فراهم آوردن کتابشناسیهای موضوعی هستند.

ابوریحان بیرونی ـ که پیش از این نظر صمیمانهٔ او را دربارهٔ رازی و سرالاسرار او آوردم ـ یکی از کتابشناسان ورزیدهٔ سده‌های چهارم و پنجم هجری است. نگارشهای او چه به لحاظ مأخذشناسی مآخذ غیرمکتوب و چه به اعتبار کتابشناسی، از جملهٔ منابعی مهم در قلمرو کتابشناسی تاریخی محسوب است. یکی از علتهای اساسی در خصوص ماندگاری نگاشته‌های او را هم می‌بایست در همین نگرش کتابشناسانه او جستجو کنیم که به تحقیقاتش جانی همیشگی بخشیده است. او نیز به کتابشناسی از روزنهٔ طبقه‌بندی موضوعی نگریسته است چنان که در رساله‌ای که نگارشهای ابوبکر

---

۱. نک : ن. مایل هروی، **یادداشتهایی در هامش فهرست مشترک پاکستان**، چاپ شده در دانش، نشریه رایزنی فرهنگی ایران، اسلام‌آباد، ش ۴ (۱۳۶۴) ص ۶۹.

رازی را فهرست کرده، آثار او را در ذیل موضوعاتی چون پزشکی، طبیعی، منطقی، ریاضی، فلسفی، (ماوراء طبیعی، الهی) کفریّات و فنون دیگر نشان داده، و رساله‌ای پرداخته که به اعتبار کتابشناسی نگارشهای رازی، کاری است علمی و محقّقانه.

سوای ابن الندیم و بیرونی، هستند کسانی دیگر که کتابشناسی را از نظر موضوعی آن مورد تأمّل قرار داده‌اند. چنان که سخاوی در الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ اهل التاریخ نگارشهای موضوع تاریخ را طبقه‌بندی کرده است و علاوه بر طبقه‌بندی موضوعی در بطن موضوع تاریخ، با توجّه به کتابشناسی تاریخی به شناساندن نگاشته‌های تاریخ و متعلقات آن اهتمام کرده است.

کتابشناسی تاریخی، که یکی از گونه‌های بسیار مفید و مهم کتابشناسی شناخته شده است، و شناخت تأثیر و تأثّرها و پیشینه و پسینهٔ آثار، و معرفت سرچشمهٔ اندیشه‌ها و یافته‌ها به آن باز بسته است از نکته‌هایی است که در تمدن ما محقّقانِ تاریخ بیشتر به آن پرداخته‌اند، که سخاوی یکی از آنهاست. متأسفانه نگرشِ تاریخی نسبت به کتابشناسی، چنان که انتظار می‌رود، در میان پیشینیان شناخته نبوده است. زیرا اگر این نگرش در میانِ آنان شناخته می‌بود، بدون تردید ابوریحان بیرونی در فهرستی که از آثار و نگاشته‌های خود فراهم آورده است[1]، ترتیب تاریخ تألیف و تصنیف را مرعی می‌داشت؛ زیرا خود او به کتابشناسی تاریخیِ آثارش آگاه‌ترین فرد بوده است.

هم پس از آن که سخاوی در الاعلان، گونهٔ تاریخی را در کتابشناسی مطرح کرد، باز هم، دیدِ کتابشناسی تاریخی در میان کتابشناسان ما باز نشد. به همین دلیل است که حاج خلیفه درکار بزرگی که در زمینهٔ کتابشناسی نگارشهای عربی، فارسی و ترکی انجام داد، با آن که گونهٔ موضوعی کتابشناسی را اعتبار داد ولیکن گونهٔ مهمتر کتابشناسی را ـ که به کتابشناسی تاریخی تعبیر می‌شود ـ نادیده گرفت.

درست است که یکی از سستیها در نگرش کتابشناسانهٔ پیشینیان، عدم توجّه آنان است به گونهٔ تاریخی کتابشناسی، اما اهتمام آنان به کتابشناسیِ انتقادی به اندازه‌ای بوده است که شناخت محقّقان و کتابشناسان معاصر از نگارشهای پیشینیان به کمال نمی‌رسد مگر آن‌گاه که بر انتقادهای بجا و نابجای آنان در خصوص مؤلّفات و

۱. نک: فهرست کتابهای رازی و نامهای کتابهای بیرونی، پیشین، صص ۶۴-۷۴.

مؤلّفان گذشته، تأمّل شود.

آنچه از لابلای آثار قدما استنباط می‌شود این است که آنان در کتابشناسی انتقادی، بیشتر به موضوع و محتوا و تطبیق آن با موازین شرعی و اخلاقی، و یا صحّت ادلّه و براهین مؤلّف توجّه داشته‌اند و بندرت شکل و نظام ساختاری کتابها را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. چنان که آن‌گاه که سخاوی از ناقدان تاریخ در تمدّن اسلامی سخن به میان می‌آورد[1] و اقوال آنان را می‌نمایاند، مسلّم می‌دارد که جمیع انتقادها برمبنای قواعد اخلاقی و مبانی شرعی مطرح بوده است.

کتابشناسی انتقادی، از نظرگاه موازین اخلاقی و شرعی، ـ که در تمدّن اسلامی به لحاظ نقشی که دیانت بر سینه‌ها زده بود ـ سهمی عظیم داشته، و با توجّه به نظام فرهنگی که در زیر سایه روشن باورهای دینی سامان می‌پذیرفته، خالی از پویایی نبوده؛ زیرا در بسیاری از موارد از پندارهای جزمی و عصبیتهای ناخوش بدور بوده است. نمونه‌های زیادی در نگارشهای پیشینیان و پسینیان در زمینهٔ کتابشناسی انتقادی می‌یابیم که ادعای مذکور را تأیید می‌کند، من به نقل یک نمونهٔ عالی آن ـ که مبتنی بر نقد سُبکی است از تاریخ ذهبی ـ بسنده می‌کنم. سُبکی می‌نویسد:[2] «تاریخ‌نگاران، در بیشترینهٔ موارد منزلت مردم را به ناروا پایین می‌آورند یا بالا می‌برند. دلیل این کارشان تعصب است یا جهل، و یا اعتماد بَحت بر نقل راویان ناموثق. نادانی تاریخ‌نویسان به جهل اهل جرح و تعدیل ارتباط دارد. تعصب آنان نیز به همین قرار است. تاریخ شیخ ما ذهبی، هرچند اثری است مملو از مطالب مناسب، اما سرشار است از تعصب. تعصب او بر صوفیان، عصبیت او بر بزرگان شافعی و حنفی، مخالفت او با اشعریان و موافقت او با اهل تجسیم...».

با این همه نباید تصوّر کرد که همهٔ پیشینیان در زمینهٔ کتابشناسی انتقادی از جهان‌بینی گسترده و باز برخوردار بوده‌اند، زیرا پنداشتهای جزمی و عصبیتهای مفرط برخی از آنان که جامهٔ اخلاق و دیانت بر تن آنها می‌پوشانده‌اند، کتابشناسی انتقادی آنان را به شیّادی نزدیکتر می‌کرده است. در پاسخ این نوع از انتقادها بوده که ابن عساکر نوشته است: «حمله آوردن بر دانشمندان و نگارشهای آنان، و نسبت دادن

---

۱. نک : **مقدمهٔ ویلیام چیتیک بر نقد النصوص جامی**، صص ۹-۲۸ .

۲. نک : **طبقات الشافعیه الکبری**، قاهره ۱۳۲۴ ، ۱ / ۱۹۷

عیوبی به آنان که از آنها بری‌اند، کاری است بس خطیر، و به شیّادی نزدیک. آنان که بدون سند و دلیل بر کسانی که در راه دانش رفته‌اند خرده‌گیری می‌کنند، صاحب خلق و خوی زشتی هستند که به فرمان خداوند گردن نمی‌نهند».[1]

با وجود آن که گونهٔ انتقادی در کتابشناسی پیشینیان از عصبیت و پندارهای جزمی بدور نبوده، اما آگاهی و تسلّط اهل فن بقدری بوده است که انتقادهای ناروا و خرده‌گیریهای نادرست ـ از گونه‌ای که ابن عساکر به آن توجّه داده است ـ از قدر و قیمت نگارشهای آنان نمی‌کاسته، و مانع از آوازه و شهرت آنها نمی‌شده است. چنان که سخاوی می‌نویسد که «از معاصران ما به ناروا بر معجم ابن حجر خرده گرفت و انتقادهایی نادرست بر آن وارد کرد. این خرده‌گیریها و انتقادات نتوانست از گرایش همگان نسبت به آن کتاب بکاهد بلکه سبب خواری منقّد شد».[2]

همچنان که گفتیم، پیشینیان هرچند به گونهٔ موضوعی در کتابشناسی توجهی سزاوار داشته‌اند و نیز به کتابشناسی تاریخی نظر کوتاه و گذرا انداخته‌اند، ولیکن تأمل آنان بر گونهٔ انتقادی درکتابشناسی بیش از زمینه‌های تاریخی و موضوعی بوده است. در کتابشناسی انتقادی هم ـ همچنان که یادآوری کردم ـ بیشتر به نقد محتوا و پیام پرداخته‌اند تا به نقد ساخت و صورت.[3] البتّه این نظر من که مبتنی بر عدم توجّه پیشینیان در خصوص نقد ساختاری در کتابشناسی انتقادی است، نباید نظری فراگیر تصور شود؛ زیرا در لابلای نگارشهای آنان کم نیست اشاراتی که متضمّن نقد ساخت نگارشهای اسلاف و معاصران آنهاست. یک نمونهٔ بسیار مهم که نگرش عمیق و دقیق پیشینیان را نسبت به کتابشناسی انتقادی به اعتبار نقد محتوا و صورت نشان می‌دهد، سعدالسعود ابن طاووس (م ۶۶۴ هـ. ق) است که متأسفانه کتابشناسان و آنان که به تألیف کتابشناسیهای تاریخی و انتقادی اهتمام کرده‌اند آن را نمی‌شناخته‌اند.

سعدالسعود در دو باب است:

---

۱. ابن عساکر، **تبیین کذب المفتری**، دمشق، ۱۳۴۷، ص ۲۹

۲. **الاعلان بالتوبیخ**، پیشین، ص ۴۲

۳. روشن است که بنده به نظریه‌های انتقادی در زمینه ساخت و صورت، که محقّقان معانی و بیان و نویسندگان کتابهای بلاغی و منطق، و نیز شعرشناسان متأخر در خصوص واژگان و ساخت زبانی مطرح کرده‌اند، نظر ندارم.

باب نخست متضمّن نکته‌های ارزنده‌ای دربارهٔ نسخه‌های معتبر از مصحفهای کهن است که به لحاظ نسخه‌شناسی نسخ قرآنی، و نیز به لحاظ شناخت چگونگی تدوین سور قرآن بسیار سودمند است؛ زیرا ابن طاووس نسخه‌ای از قرآن داشته که ترتیب سور آن مخالف با ترتیب معهود آن بوده است.[۱] در همین باب، از صحائف و سنن ادریس، و سور زبور و انجیل عیسی (ع) سخن می‌گوید[۲] که به اعتبار کتابشناسی و نسخه‌شناسی کتب مُنزل در خور تأمّل می‌نماید.

اما باب دوم اثر مزبور نقد و بررسی، و ردّ و تأیید تفاسیری است که پیش از ابن طاووس بر قرآن نوشته‌اند. در این باب از نسخه‌های تفاسیری چون تفسیر علی‌بن ابراهیم، تفسیر محمد بن العباس معروف به حجّام، تفسیر ابی اسحاق ابراهیم قزوینی، تفسیر ابی جعفر محمد بن علی بن حسین (ع)، تفسیر ابی علی جبائی، تفسیر ابوالقاسم بلخی، تفسیر محمد بن سائب کلبی، اسباب نزول هیثم نیشابوری، مقدمات علم القرآن از محمد رهنی، معانی القرآن جعفر بن محمد مروزی، ملل الاسلام محمد بن جریر طبری، متشابه القرآن عبدالجبار معتزلی همدانی، تأویل الآیات عبدالرشید استرآبادی و دهها نگاشتهٔ دیگر ـ که در زمینهٔ علوم قرآنی بوده است ـ یاد می‌کند، و نه‌تنها از روزنهٔ گونهٔ انتقادی در کتابشناسی آنها را بررسی می‌کند، بلکه بیشتر آنها را به لحاظ ساخت و صورت آنها نقد می‌نماید.[۳] به طوری که این نگاشتهٔ او، سوای آن که از کتابشناسیهای بسیار مفید در کتابشناسی انتقادی نگارشهای قرآنی تا سدهٔ ششم هجری به شمار می‌رود در احیاء و بازسازی تفسیرهای ابوعلی جبائی و ابوالقاسم بلخی اثری است منحصر و یگانه، که بحث در جزئیات آن گفتاری جداگانه می‌طلبد.

نسخه‌شناسی

نکته‌ای دیگر که در زمینهٔ کتابشناسی در تمدّن اسلامی حائز اهمیت فراوان بوده است. مسألهٔ نسخه‌شناسی است. می‌دانیم که پیشینیان ما آثار مکتوب را برپایهٔ دستنوشته‌هایی مورد استفاده قرار می‌داده‌اند که در شبکه‌های نسخه‌نویسی فراهم

---

۱. نک : سعدالسعود، افست قم، ۱۳۶۳، ص ۵
۲. نک : همان مأخذ، ص ۸
۳. نک : همان مأخذ، صص ۱۴۱-۱۴۴

می‌شده است.[۱] هرچند برخی از شبکه‌های مذکور، خاصه پیش از مغول، با توجه به اصول و موازینی به نسخه‌نویسی و استنساخ می‌پرداخته‌اند، اما هرگز قواعدی پایه‌ای و همه‌گیر که در تمامی ادوار نسخه‌نویسی و در سرتاسر جهان اسلام به عنوان معیار و روش مسلّم مورد توجّه کاتبان بوده باشد، وجود نداشته است از این رو از یک کتاب، نسخه‌هایی متعدد با تفاوتهای اندک و گاه بسیار فاحش ـ که کار کتابشناسی را هم دچار دشواری می‌کرده ـ به وجود می‌آمده است. و این، نکته‌ای بوده است که اکثر قریب به اتفاق دانشمندان پیشین به آن نظر داشته‌اند.

از لابلای نگارشهای پیشینیان می‌توان صدها نکته و اشاره به دست آورد که مبتنی است بر شکوه و شکایت آنان از کاتبان و نسخه‌نویسان[۲]، اما در این مقال نقل نظر دو دانشمند قرن هشتم هجری را به لحاظ ایضاح مقصود لازم می‌دانم. یکی از آن دو رشیدالدین وزیر است صاحب آثاری ارزشمند که خود عامل مؤثر در تأسیس یک شبکهٔ نسخه‌نویسی بوده است، او می‌نویسد: «چون مصنّف این کتب را تصنیف فرمود و اشارت راند تا نسخه‌های بسیار از آن بنویسند، جماعتی نسّاخان در بعضی مواضع سهوها کرده‌اند و در بعضی تصحیفات نوشته، و چون بیشتر آن کتابها در غیبت نسخ کرده بودند و نسخه‌ها بسیار بود و اوقات شریفهٔ مصنّف مستغرق کلیّات مصالح و مهمّات ملکی، با آن رسیدن تعذّری داشت و ملازمان اصحاب را که بر آن مصنّفات وقوف داشتند، بواسطهٔ مداومت بر ملازمت مقابله کردن آن نسخه‌ها[ی] بسیار متعصّر [بود] اشارت علیا نافذ گشت تا هم نسّاخان مقابله کنند و مقابلان در بعضی مواضع، کماینبغی به فهم ایشان نمی‌رسید، حمل بر آن که مگر ترکی رفته، الحاقی چند کردند و بدین اسباب در آن نسخه‌ها جای جای ازین گونه تصحیفات و غلطها هست. واجب شد این معنی را در قلم آوردن، تا مطالعه‌کنندگان این کتب اگر از این نوع چیزی یابند، دانند که آن خللها بدین سبب است نه از مصنّف...».[۳]

دیگری ابن خلدون است که شکایت او از طرز نسخه‌نویسی نگارشهای اسلامی

---

۱. ر.ک : **نقد و تصحیح متون**، نجیب مایل هروی، مشهد، ۱۳۶۸، صص ۲۵-۳۵

۲. نگارنده به پاره‌ای از آنها در کتاب **نقد و تصحیح و متون**، صص ۶۶-۸۲، توجه داده‌ام، خواستار این اشارات به آن جا مراجعه کند.

۳. **لطائف الحقائق**، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران ۱۳۵۷، ۲ / ۲۰-۲۱

در مغرب‌زمین، نه‌تنها به اعتبار نقد محتوا، بلکه به خاطر پیوندی که نسخه‌شناسی با کتابشناسی در میان قدما دارد، قابل وارسی است. او می‌گوید: پیش از انقراض خلافت اسلامی، به صنعت صحافی (یعنی استنساخ، تصحیح و تجلید) توجّهی درخور می‌شده است. اما پس از انقراض خلافت اسلامی و حملات مغول در شرق جهان اسلام و هجوم نصاری در غرب اسلام، این فن خلل یافته و به سبب آن مضارّی بیشمار متوجه علوم اسلامی چونان علم حدیث و لغت و... شده «و کار به جائی کشیده که امّهات دیوانهای علمی را با خطوط بادیه‌نشینان می‌نویسند و طلاب آنها را از کتابهای پرغلط با خط پست و فساد فراوان و تصحیف استنساخ می‌کنند و آن وقت کسی که بخواهد این‌گونه کتابها را بخواند و به تحقیق بپردازد کار بر او دشوار می‌شود و جز بندرت هیچ سودی از آنها بدست نمی‌آورد. و نیز به سبب این وضع به فتوی نیز خلل راه یافته است، زیرا بیشتر اقوالی که از گذشتگان نقل می‌کنند و به آنان نسبت می‌دهند از پیشوایان مذهب روایت نشده است بلکه آنها را از همین دیوانها بی‌تحقیق و همچنانکه هست فرامی‌گیرند و همین شیوه در تألیف نیز دنبال می‌شود و برخی از پیشوایان آنان که به تألیف می‌پردازند به علّت نداشتن بصیرت به فن تألیف و نبودن هنرها و فنون وافی برای این منظور کتبی کم‌ارزش تألیف می‌کنند... ولی برطبق اخباری که به ما رسیده است هم‌اکنون در مشرق فن روایت همچنان پایدار است و کسی که بخواهد به تصحیح دیوانها بپردازد با مشکلاتی روبرو نمی‌شود... زیرا بازار دانشها و هنرها در آن سرزمین با رونق است ولی خوشنویسی و خط نیکی که در آنجا برای استنساخ باقی مانده است ویژهٔ مردم ایران است و از خطوط آنان بشمار می‌رود، لیکن در مصر کار استنساخ کتب مانند مغرب فاسد شده و بلکه از آن سرزمین هم تباه‌تر گردیده است».[1]

اشارهٔ رشیدالدین وزیر هرچند از سقطات و غلطات نسخه‌ها و ضعف برخی کاتبان حکایت دارد اما از سخنان ابن خلدون می‌توان استنباط کرد که اهل فن و دانشمندانی کتابشناس چونان خود او در کتابشناسی، جانب نسخه‌شناسی را نیز نادیده نمی‌گرفته‌اند. به همین جهت است که در کتابشناسیهای پیشینیان مسأله نسخه‌شناسی را نیز نادیده نمی‌گرفته‌اند. و به همین جهت است که در کتابشناسیهای

۱. مقدمه، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران ۱۳۶۲، صص ۴۴-۸۴۲

پیشینیان مسأله نسخه‌شناسی توأم با کتابشناسی است و در بعضی از دوره‌ها، کتابشناس، شناختِ داده‌های کتابشناسانه و ممیزات نسخه‌شناسانه را دو روی یک سکّه می‌دانسته است. اگر در فهرست ابن الندیم در پهلوی کار سترگ کتابشناسانهٔ او، کمتر به نسخه‌شناسی توجّه می‌شود و مسائل نسخه‌شناسی، با عباراتی چون «دارای خط کهن است» و یا «به خط مؤلف است» و یا «نسخه‌اش بر فلان دانشمند سماع شده»[1] اکتفا شده به این دلیل است که در دورهٔ او بیشتر نسخه‌ها توسط ورّاقان و صحافان دانشمندی چون خود او کتابت می‌شده و یا شبکه‌هایی به استنساخ نسخه‌ها می‌پرداخته‌اند که از فضل و دانشی سزاوار برخوردار بوده‌اند، از این رو پیوند مسألهٔ نسخه‌شناسی با کتابشناسی، معضل تلقی نمی‌شده است. و این نکته‌ای است که سخنان ابن خلدون هم آن را تأیید می‌کند، اما در ادوار بعد که نسخه‌نویسی در شبکه‌های گسترده‌تری راه یافته و خوشنویسی جای ایقان و اتقان را گرفته بوده است، کتابشناسان و محقّقان عموماً در کارهای کتابشناسانه و تحقیقات خود بر نسخه‌شناسی تأمّلی دقیق می‌کرده‌اند. چنان که ابن طاووس در سعدالسعود کرده است و ما پیش از این به آن توجّه دادیم. و به همین قیاس، هرچند که نسخه‌نویسی و نسخه‌برداری از صحت و اطمینانش دورتر شده است کتابشناسان جهان اسلام نیز در کتابشناسیهای خود مسائل نسخه‌شناسی را امری مهمتر و مسلّمتر تلقی کرده‌اند. چنان که در دورهٔ میرزا عبدالله افندی که گسترده‌ترین شبکه‌های نسخه‌نویسی در دست خوشنویسان قرار گرفت و زیبانویسی و زیباسازی نسخه‌ها در نظر بسیاری، جای صحت و درستی ضبطها را پر کرد نسخه‌شناسی از پسندهای مسلّم و با اهمیت محقّقان کتابشناس به شمار آمد. از این روست که همین افندی اصفهانی در سرتاسر ریاض العلماء، بیشترین اهتمامش را به معرفی نسخه‌هایی متقن و موثق نگارشهای دانشمندان خاصه و عامّه صرف کرده است.[2]

باری، نتیجه‌ای که از سخنان مذکور بحاصل می‌آید این است که پیشینیان ما در

---

۱. ر.ک : **کتاب الفهرست**، ترجمه محمدرضا تجدّد، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۶۹، ۲۱۳، ۲۴۰ و دیگر مواضع.

۲. امروزه **ریاض العلماء** افندی به لحاظ نسخه‌شناسی تاریخی، یکی از مهمترین منابع موجود است. بحث در پیرامون نظرهای او در این خصوص، در گفتاری جداگانه مطرح خواهد شد ان‌شاءالله تعالی.

تمدن اسلامی، به گونه‌های مختلف کتابشناسی و متفرّعات آن توجّه داشته‌اند. به تعبیری دیگر، آنان کتابشناسی را در گونه‌های تاریخی، موضوعی و انتقادی آن می‌شناخته‌اند. ابن الندیم، برای نخستین‌بار، فهرستش را برپایهٔ گونهٔ کتابشناسی موضوعی فراهم آورد و کوشید تا در سرتاسر آن، گونهٔ تاریخی را در کتابشناسی مطرح سازد و حتّی در پاره‌ای از موارد، ساختارهای کلّی و جزئی نگارشهای ملل و نحل مختلف را نشان دهد. و این کوششی بوده است که در آن گونه‌ای کتابشناسی موضوعی، تاریخی و انتقادی ـ البته انتقاد بر ساختارهای صوری ـ جمع شده است و به همین جهت نمونه‌ای است عالی از نمونه‌های کتابشناسی در تمدّن اسلامی، که متأسفانه روش و طرز کار او بدرستی دنبال نشده، و نمونه‌هایی از کتابشناسیها که از سدهٔ هشتم هجری به بعد فراهم آمده‌اند، نشان می‌دهند که مؤلّفان آنها نتوانسته‌اند گونه‌های سگانه کتابشناسی را که ابن الندیم در فهرستش، اهمیت داده است، در تألیف کتابشناسیهایشان جمع کنند، با این همه از روزگار ابن الندیم تا ادوار متأخّر گونه‌های تاریخی، موضوعی و انتقادی ـ چه به لحاظ ساختاریش و چه به اعتبار نقد محتوا ـ در قلمرو کتابشناسی شناخته بوده است و پیدا، و اگرچه کتابشناسان و دانشمندان پس از ابن الندیم از همه گونه‌های مزبور در تألیف کتابشناسیهای عمومی و خصوصی (یا کلّی و جزئی) بهره نبرده‌اند امّا عموماً نگاشته‌های کتابشناسانهٔ خود را برپایهٔ یک یا دو گونهٔ کتابشناسی استوار می‌داشته‌اند. چنان که گفتیم که ابوریحان بیرونی در فهرست آثار رازی، گونهٔ موضوعی را مرعی داشته است و سخاوی نه تنها گونهٔ موضوعی را در سرتاسر الاعلان معتبر دانسته بلکه در محدودهٔ کتابشناسی موضوعی خود، گونهٔ تاریخی را نیز در شناساندن نگاشته‌های تاریخی دقیقاً سنجیده و هم گونهٔ انتقادی را ـ گاه به صورت نقد ساختاری و گاه به هیأت نقد محتوا ـ مورد توجّه داشته است.

نتیجه

توجّه به گونه‌های مزبور در کتابشناسی، آن‌طور که ابن الندیم و سپس سخاوی به آنها پرداخته‌اند و دو نمونهٔ عالی و متعالی را در کتابشناسی آفریده‌اند که مورد نظر بسیاری از مورخان و نویسندگان کتب رجال و سرگذشتنامه‌ها بوده است. از این رو اشاراتی که ما در آثار، ابن شهرآشوب، ابن بابویه، سُبکی، ابن خلّکان، صَفَدی، ذهبی

و دیگران می‌یابیم و در ادوار متأخّر در نگاشته‌های غضنفر تبریزی، مجلسی، میرزا عبدالله افندی، کشنوی و حتّی در کشف‌الظنون حاج خلیفه به آنها روبرو می‌شویم، از آن حکایت دارند که دانشمندان و کتابشناسان پیشین ما کتابشناسی را با گـونه‌های تاریخی، موضوعی و انتقادی آن برگرفته و پرورده‌انـد و بـه آن چـونان پـاره‌ای از متأخّران و معاصران، تنها به عنوان سیاهه‌ای از نامها نمی‌نگریسته‌اند زیرا اسلوبی که ما در چندین دههٔ اخیر، در زمینهٔ کتابشناسی روایی داده‌ایم و در شـیاع آن اهـتمام داشته‌ایم، بیشتر گونهٔ الفبایی دارد و چونان فرهنگنامه‌هایی است که نمی‌توان از آنها بهره‌هایی را که از گونهٔ کتابشناسی تاریخی به حاصل مـی‌آید و تـأثیر و تـأثرها را می‌نمایاند و «سرچشمه»ها را از «پای چشمه»ها بازمی‌شناساند، فرایاد آورد.

این گونهٔ کتابشناسانه که به گمان نگارنده در پی کار بزرگ حاجی خلیفه در جهان اسلام رواج یافته و نخست در فهرستهای توصیفی پسندیده بوده و به آن شیوه بسنده شده است با توجّه به پیشینهٔ گونه‌های تاریخی، موضوعی و انتقادی کتابشناسی در تمدّن اسلامی ـ که به اختصار از آنها یاد کردم ـ و نیز با توجّه به اسلوب کمال یافتهٔ همان اسلوب در میان کتابشناسانی چون کارل بروکلمان، استوری و سزگین ـ که منبع روش‌شناسانهٔ اما ساده و بی‌پیرایه آنان، همین ابن الندیم‌ها و سخاوی‌ها و امثال آنان بوده‌اند ـ عاری از فوایدی است که می‌بایست از کتابشناسیها فراچنگ محقّقان بیاید.

گُمنامی بِنام در تاریخِ شعرِ فارسی

چون زچپ می‌نگرم‌محنت‌و از راست بلاست
خنک آن را که ندانست یمین را ز شمال
بی‌شک از فضل و هنر اهل جهان برنخورند
چون زِ دانش ننشاندند درین عهد نهال
جگری دارم از انواع حوادث پُرخون
دیده‌ای دارم از خونِ جگر مالامال

ابیات مذکور ـ که مضمونِ دردناکِ آن بارها در تاریخ فرهنگ ما به صورتهای گونه‌گون عنوان شده ـ از شاعری است توانا و سخنوری آشنا به رموز شعر و ادب در زبان و ادبیات فارسی، که با وجودِ توانایی او در قلمروِ ادبِ فارسی، و با وجودِ آن که او را دیوانی است مشتمل بر قصایدی سَخته و غزلیاتی پُخته و رباعیاتی ارزنده، ولیکن در تاریخ فرهنگ ما سخت گمنام مانده، و نه‌تنها در تذکره‌های عصری از او نامی نیامده بلکه محقّقان روزگارِ ما نیز او را نادیده گرفته‌اند و در تاریخهایی که پیرامن ادبیات فارسی پرداخته‌اند حتّی اشاره‌ای هم به او نکرده‌اند.[1]

این شاعرِ گمنام مَلِک محمود است فرزند ملک جلال‌الدین مظفر که به صورتهای «ملک اعظم»، «امیر ملک محمود»[2] و «ملک محمود شاه»[3] در جای جای دیوان شعر او و وقفنامهٔ رشیدالدین فضل‌الله وزیر دیده می‌شود.

۱. فقط مرحوم سعید نفیسی او را در زمرهٔ شاعران سدهٔ هشتم آورده و گفته است: اندکی از اشعارِ او به ما رسیده است (تاریخ نظم و نثر ۲۲۴/۱).

۲. این لقب در یگانه نسخهٔ موجود از دیوان او دیده می‌شود.

۳. ر.ک : وقفنامه ربع رشیدی، چاپ حروفی، به اهتمام مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران ۱۳۵۶، ص ۲۷۴، ش [۱۶۸].

مردانِ این خانواده گویا از مَلِکانِ آذربایجان در سدهٔ هفتم هجری بوده‌اند؛ زیرا سه نفر از آنان این صفت را جزء نام خود دارند. از دو نفرشان در عبارات مذکور یاد شد، سومین نفرِ این خانواده ملک ابوالفتح مسعود برادر ملک محمود شاعر است.

اصطلاح «ملک» در تاریخ زبان فارسی به معنی حاکم محلی و حاکمی که در تحتِ تبعیّتِ سلطان بوده بکار رفته است[1] ولی کاربردِ آن در نگاشته‌های تاریخی و ادبی زبان فارسی خالی از تشتّت و پراکندگی نیست؛ زیرا همچنان‌که خواهیم گفت، همین شاعرِ موردِ بحثِ ما از پدرش ـ یعنی ملک جلال‌الدین مظفر ـ به گونه‌ای یاد کرده که «ملک» را به مفهوم «شاه» برمی‌گرفته است.

به هرگونه، این خاندان از زمرهٔ ملکانِ تبریز در قرن هفتم بوده‌اند که سوای مکنت و مال و منالی که در قریهٔ زُنُوز و حواشی آن دارا بوده‌اند در محدودهٔ ملک خود حاکمیت گونه‌ای نیز داشته‌اند. ولی آن‌چنان که از برخی از قصایدِ شاعرِ موردِ بحث ما برمی‌آید پدرِ او در آن خطّه سلطنت گونه‌ای داشته است، مگر آن که شاعر با توجّه به ضرورت شعری کلمهٔ «شاه» را معادل «ملک» گرفته باشد و نیز محتمل است که کاتبِ نسخه عنوانِ قصیدهٔ موردِ نظر را بسهو درج کرده باشد؛ زیرا قصیدهٔ مزبور که در ذیل به آن توجّه خواهیم داد چنین می‌نمایاند که پدرِ او پادشاهِ خطّه‌ای دراز دامن و پهناور بوده است درحالی که در هیچ یک از اسناد و منابع تاریخی عصری و نزدیک به روزگارِ این خاندان از چنین سلسله‌ای یاد نشده است. به قصیدهٔ مزبور ــ که نخستین قصیدهٔ نسخهٔ موجود از دیوان ملک محمود نیز هست ــ توجّه بفرمایید:

اگـر نـقاب ز روی چـو مـاه بگشـایی
زعکس روی، چـمن را بـه گـل بـیارایـی
دهـانِ تـنگِ تـو انـدر نـظر نـمی‌آید
نـدانـم ار لب شـیرین بـه خـنده بگشـایی
دلم چـو زلفِ تـرا بـر رُخ تـو شـیفته دیـد
ز دست رفت و بـرآورد سـر بـه شـیدایـی
من آن نیَم که دمـی بـی تـو صـبر دانـم کـرد
بـیا و بـاز رهـانم زنـاشکیبایی

---

۱. ر.ک : محمد معین، چهار مقاله، تعلیقهٔ ص ۱۳۱، و نیز به قزوینی، یادداشتها ۱۳۱/۷.

همیشه باشَدم اندر فراق، عزم عتاب
مجالِ نطق نماند چو روی بنمایی
اگر جفا کنی از مهر کم نخواهم کرد
ولی چو لطف کنی دلبری بیفزایی
امیدوار بدانم که تازه کردی عهد
ولی چه سود که می‌بندی و نمی‌پایی
دلا بگو که چرایی چو زلفِ دلبندان
همیشه شیفته و تیره حال و سودایی
جهان زمعدلت شاه ایمن است از جور
چراست بر تو جفای بُتانِ یغمایی
خدایگانِ جهان، خسرو زمین [و] زمان
که عاجز است زمدحش زبانِ گویایی
در آن میانه که لاف از هنر زنند شهان
تویی که گوی زاقرانِ خویش بربایی
خرد زپستی خود درنمی‌تواند یافت
مقام قدرِ بلندِ ترا ز والایی
به پیش فضل و سخای تو چون توان برگفت
حدیثِ صاحبِ عبّاد و حاتم طائی
جهان سراسر بر خدمتت چو عرضه کنند
هنوز دامنِ همّت بدان نیالایی
در آن میان که عناصر بیکدیگر پیوست
نبود غیرِ وجود تو علّت غایی
چنان که نورِ مه از [نور] آفتاب بُوَد
خرد زنورِ جبین* تو یافت بینایی
هنوز گندِ حسد آید از تنِ خصمت
هزار بار به مشکش اگر بیندایی

---

* - اصل : ضمین به معنی ضامن

ضمیر روشنِ پاک تو آن خدا صفت است
که ساخت کارِ جهان بی‌مدد به تنهایی
مدام دولت و اقبال خواهدَت بودن
گمان مبر که ترا دولتست هر جایی
خدایگانا دارم شکایتی بشنو
هم از عنایت تو هم زچرخِ مینایی
زاقتضای زمان خاکسار گشت هنر
اگرچه داشت ز اوّل مقام بالایی
خوش آنک علم نیاموخت و هنر نشناخت
از آن جهت که مُساویست جهل و دانایی
اگر به فضل زاقرانِ خویش ممتازم
سزد که بخشیّم و بر دلم ببخشایی
اگرنه لایقِ این حضرتم بگو که فلان!
برو که خدمت درگاه حضرتم بگو که فلان!
برو که خدمت درگاه را نمی‌شایی
وگر بفضل و هنر بیش ازین نمی‌ارزم
ترا سعادت باد و مرا شکیبایی
نه جای شکوه بُوَد چون که من توانم زیست
به هرچه حکم کنی آن، چنان که فرمایی
دراز گشت حدیث و دلا همان بهتر
که هم به عادتِ خود بر سرِ دعا آیی
به کامرانی و عمرِ دراز و صحّت تن
هَمت* سعادت باد و هَمَت** توانایی

پنداری که در موردِ سهو کاتب که پیرامونِ عنوان این قصیده مطرح کردیم با توجّه به دیگر قصاید شاعر صائب نیست؛ زیرا در ضمنِ قصیده‌ای دیگر که با عنوان «وله أیضاً فی تشکی من حوادث الزمان» در دیوانش آمده باز هم از پدرش ـ یعنی

* - هَمَت : همه ترا

جلال‌الدین مظفر ـ بصراحت با عنوان «شاه» یادی می‌کند به این قرار:

اَیا شَهی که به جود و سخا و بخشش و عدل
گذشت قدرِ تو از رتبتِ سلیمانی
زبیم حملهٔ تو دشمنت به روز نبرد
شعار ساختهْ سرگشتگی و حیرانی
چنان به عدل تو آباد گشت مُلکِ جهان
که نیست جز وطنِ دشمن تو ویرانی
تو آن کریمی که امروز در زمانه قویست
به یُمنِ دولت تو بازوی مسلمانی
ضمیرِ پاک تو معلوم کرده است هر آنچ
که در خزاینِ غیب است سرّ پنهانی
شها زقصّهٔ من بنده رمزکی برخوان
که تو رموز فلک حل کنی به آسانی

همچنان که می‌بینیم شاعر از دستگاه و دولت‌شاهی پدرش سخن داشته است درحالی که اسناد و مدارک تاریخی دربارهٔ این دستگاهِ پادشاهی هیچ نکته‌ای بدست نمی‌دهد. این احتمال وجود دارد که در سدهٔ هفتم و اوایل قرن هشتم هجری درگوشه و کنار ایران محتشمانی بوده‌اند که در حدود و ثغور مُلکشان به نام «شاه» خوانده می‌شده‌اند. عبارات رشیدالدین فضل‌الله وزیر نیز بطور ضمنی همین نکته را منجّز و مبیّن می‌دارد، به طوری که پس از فوتِ ملک جلال‌الدین مظفر فرزندانِ او پاره‌ای از ملک پدر را به رشیدالدین وزیر فروخته‌اند و پس از آن در محدودهٔ کوچکتر و با عنوانِ «مَلِک» نامیده شده‌اند. چنانچه در وقفنامهٔ رُبع رشیدی می‌خوانیم: قصبهٔ زنوز از قرای ناحیه مَرَند از بلادِ آذربایجان از توابع مدینهٔ تبریز بحقّ النصف... از انتقالِ مَلِک محمودشاه و برادران او به این ضعیفِ واقف منتقل شده و این حصه را این ضعیف واقف خریده و وقف کرده.[1]

به هرگونه، همچنان که گفتیم از ملک محمود و ترجمهٔ حالِ او در آثارِ عصری و متأخّر و معاصر اطلاعاتی درخور دیده نمی‌شود. فقط حمدالله مستوفی از او با یک

۱. پیشین، ص ۲۷۴، ش [۱۶۸] .

عبارت یاد کرده و گفته است که: «وی پسر ملک مظفرالدین بود و از اکابر جهان و اَشعاری خوب دارد»[۱] - پس از مستوفی، امین احمد رازی به نقل از تاریخ گزیده باختصار عبارات مزبور را دربارهٔ ملک محمود آورده است.[۲] در دیگر منابع و اسناد تاریخی و ادبی از شاعر مورد نظر یاد نشده و معاصران ما نیز در تاریخهای ادبی خود از او یاد نکرده‌اند درحالی که می‌توان نامبرده را - آن‌چنان که دیوان اشعارِ او می‌نمایاند - یکی از قصیده‌گویان و غزل‌سرایان مسلَّم در قلمروِ شعر فارسی بشمار آورد.

از دیوانِ شعر ملک محمود تاکنون هیچ نسخه‌ای شناسانیده نشده، آنچه به نام «دیوان محمود» در فهرستهای نُسَخِ خطی آمده جز دیوان ملک محمود تبریزی است - چنانچه استاد احمد منزوی از دیوان محمود - نسخهٔ مضبوط در کتابخانهٔ ملی ملک شمارهٔ ۵۳۹۶ - یاد کرده‌اند[۳] که نسخهٔ مزبور غیر از دیوان محمود تبریزی است؛ زیرا همچنان که در سرآغازِ نسخهٔ ملک آمده، نسخهٔ مذکور مجموعه‌ای است از غزل به نام «محمودنامه»* که گوینده در طی غزلها از عشق محمود و ایاز سخن داشته و با این غزل شروع کرده است:

ای داغ بــــر دل از غـــمِ خـــال تـــو لاله را
شرمنده ساخت آهـوی چشـمت غزاله را ...
آزاد کـــــیَ کـــــند دلِ مـــــحمود را ایــــاز
نــــیکو کــــند مــطالعه گــر ایــن قــباله را

نسخهٔ کتابخانهٔ عمومی پنجاب نیز - که آقای منظور احسن عباسی به نام «دیوان محمود» خوانده‌اند[۴] - همین «محمودنامه» است.

اما خوشبختانه از دیوان اشعار محمود تبریزی نسخه‌ای مانده است و آن نسخه‌ای است که در تملّکِ آقای عبدالحسین سررشته‌دارِ طبسی می‌باشد، این نسخه

---

۱. تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، ج ۲، ۱۳۶۲، ص ۷۵۲.

۲. هفت اقلیم، طبع جواد فاضل، ج ۳، ص ۲۳۰، نیز صبا در «روز روشن» به نقل از حمدالله مستوفی همین عبارت را دربارهٔ ملک محمود آورده است.

۳. فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۳، ص ۲۵۱۷.

*. محمودنامه را مولانا محمد محمود لاهوری بسال ۹۸۲ هـ سروده است.

۴. ر.ک : تفصیل فهرست مخطوطات فارسیه، پنجاب پبلک لائبریری، لاهور، ج ۱، ص ۵۱۰.

که توسط عبدالعلی نامی به خط نستعلیقِ شکسته در سدهٔ سیزدهم کتابت شده یگانه نسخهٔ شناخته شده و موجود از دیوانِ شاعر موردِ بحث ماست که براساسِ نسخهٔ اصل استنساخ گردیده، چنانچه ترقیمهٔ کاتب مؤیّد اصیل بودن آن می‌باشد به این قرار: «تمّ دیوان اشعار مخدومی و ابن عمّ والدی والصاحب السعید طاب ثراه ظهر یوم الاثنین الخامس من ربیع الآخر لسنة احدی و عشرین و سبعمائة من الهجرة النبویة علی یدی العبد الاصغر محمد بن مسعود بن المظفر اصلح الله شأنه».

کاتب مزبور ـ یعنی محمد بن مسعود بن المظفر ـ برادرزادهٔ ملک محمود تبریزی است و آن‌چنان که در مقدمهٔ دیوان ـ که به خامهٔ اوست ـ آمده جامع اشعارِ شاعرِ موردِ بحث نیز همومی باشد که در سال ۷۱۷ هـ. ق به فراهم آوردن مجموعهٔ اشعارِ عمویش دست یازیده و در ۷۲۱ هـ. ق قصاید، غزلیات و رباعیات ملک محمود را نویسانیده و به پدرش ـ یعنی ابوالفتح مسعود ـ تقدیم داشته است.

جامع دیوان ملک محمود در مقدمهٔ خود اطلاعاتی ارزنده در خصوص روزگار شاعر، مقدار و شهرتِ اشعار او گنجانیده که به جهت پیوندِ نزدیک خانوادگی میان او و ملک محمود می‌توان نکته‌های مذکور را از اطلاعات ثقه و معتبر دربارهٔ شاعر مورد نظر بشمار آورد.

نامبرده از ملک محمود با القابی همچون «ملک معظم صاحب اعظم، سلالتی الوزراء والأکابر، مستحقّ المناصب بالاستحقاق، مجدالدّولة والملّة والدین جلال الاسلام والمسلمین» یاد کرده و گفته است که «کریم الاخلاق و طیب الاعراق» بوده و در نیمهٔ دوم از سدهٔ هفتم هجری می‌زیسته و در عنفوانِ جوانی در روز بیست و پنجم رجب از سال ۶۹۶ هـ. ق درگذشته است.

نیز از همین مقدمهٔ جامع برمی‌آید که ملک محمود اشعارش را جمع نکرده بوده، ولی سروده‌هایش در میانِ دانایانِ روزگار شهرت داشته، تا آن که پس از درگذشتِ او برادرزاده‌اش به جستجوی اشعارِ او پرداخته و در مدتِ چهار سال آن مقدار از دُرَرِ یتیم را که از آن بحرِ ذخّار پیدا شده بوده با هم آورده است.

این نکته محقّق می‌دارد که دیوانِ موجود از اشعار ملک محمود متضمّنِ همهٔ سروده‌های شاعر موردِ بحث نیست و فقط بر مقداری از قصاید، غزلیات و رباعیاتی که در نزد دوستان شاعر و یا دردست دانایان روزگار او بوده اشتمال دارد.

باری، به استناد گفتار جامع دیوان و نیز به استناد سروده‌های شاعر می‌توان

مؤکّد کرد که ملک محمود از شاعرانِ مشهور و بنام روزگارش بوده، ولی به علّتِ عدمِ وجود نُسخی از دیوان اشعارش در دسترسِ تذکره‌نویسان نام و نشان او رفته رفته به فراموشی سپرده شده و به عنوان شاعری از شاعرانِ سده هفتم هجری شهرت نیافته است.

به هر تقدیر، از فحوای کلام ملک محمود می‌توان به حدود آگاهی و دانش او پی بُرد، در قصاید او اشاراتی فراوان در خصوص علوم معقول و منقول دیده می‌شود. چنانچه قصیدهٔ زیر که در شکایت از روزگارش سروده است:

آدمی در همه وقتی نبُوَد بر یک حال
وقت باشد که بگیرد زخودش نیز ملال
عرصهٔ مُلک بپرداخته‌اند از راحت
وانکه گوید که مرا هست خیالی است خیال
اندرین عهد هرآن کس که زند لاف از امن
مشَنَو دعوی او زانکه محال است محال
هیچ شادی متصوّر به جهان بی‌غم نیست
شب هجران بُوَد اندر عقب روز وصال
بی‌شک اندر پی آن آفتِ نقصان باشد
بر مرادِ دل اگر کار رسیدت به کمال
چون‌زچپ‌می‌نگرم‌محنت، و از راست‌بلاست
خُنُک آن را که ندانست یمین را ز شمال
زحل ارچند که تیرِ فلکِ هفتم شد
همه وقتی نظرش نحس گرفتند به فال
نیست مریخ ز آشوب زمانی خالی
روز و شب باشد در فتنه و غوغا و قتال
جِرم خورشید که سلطانِ فلک خوانندش
نیست او نیز درین مملکت ایمن ز زوال
زُهره مشهور به لهو است ولیکن بعذاب
گه زبر تیغ و قرانست و گه از استقبال

تیر هرچند که مستوفی دیوان قضاست
زاحتراقست همه سال، پریشان احوال
ماه چوْن بَدر شود گرچه جهان آرایست
در پَیَش رنجِ محاقست و نزاری هلال
می‌رود در کف هر خار و خسی سرگردان
هرکه دارد زلطافت صفتِ آبِ زُلال
می‌دهد عمر چو زلفِ خوش خوبان برباد
هرکه گویدسخن‌ازعارض و زلف و خط و خال
از پی عیش در ایّام، مجالی جستن
خوش بُوَد لیک گر از عمر بیابند مجال
تکیه بر آب روان می‌کند از غایت جهل
هرکه او غرّه به جاهست و جوانی و به مال
مال کز وی نرسانند به مردی چیزی
خواه جوهر شمر و خواه زر و خواه سفال
چه دهم شرح جفاهای زمانی که در او
هست بدبخت هرآن کس که بُوَد خوب خصال
هر خری را که درم باشد مُقْبِل خوانند
خود نمی‌داند تا گرد کِه گردد اقبال
رفت آن عهد که بود اهلِ هنر را معراج
چون تواند که پَرَد مرغِ بُریده پر و بال
بی‌شک از فضل و هنر اهلِ جهان برنخورند
چون ز دانش ننشاندند درین عهد نهال
جگری دارم از انواع حوادث پرخون
دیده [ای] دارم از خون جگر مالامال
نه که چون هست مرا ملک قناعت سهل است
کیَ پریشان بُوَدَم کار و اگر شیفته حال

چون چنین می‌دهدَم دست چه باک است مرا
که نباشد به جهان یرلغ و پایزه* و آل

نیز از یک قطعهٔ او برمی‌آید که با اشعارِ شاعران پیش از خود آشنا بوده و با نظرِ منتقدانه به سروده‌ها و دیوانهای آنان می‌نگریسته، چنانچه دیوانِ اشعار کمال‌الدین اصفهانی (م ۶۳۵ هـ. ق) را چنین وصف و نقد کرده است:

دیوان کمال اصفهانی
دیدیم بهشت جاودانی است
در وی شده جمله آشکارا
هر چیز که عقل را نهانی است
بشکفته به گونه‌گون ریاحین
انصاف که تازه گلستانی است
از بس بد و نیک شعر دروی
بردیم گمان که خود جهانی است

همچنان از غزلی از غزلیات ملک محمود برمی‌آید که با بعضی از شاعران معاصر خود مصاحبت و معاشرت داشته و شعر آنان را جوابی شاعرانه می‌داده است، چنانچه در جایی از دیوان او آمده است که مولانا جلال‌الدین عتیقی ـ شاعر سدهٔ هفتم و هشتم هجری[1] ـ این دو بیت از غزلی را سرود:

غم تو در میان جان من است
نام تو بر سرِ زبان من است
خواب را جز به خواب نتوان دید
تا غم عشق پاسبان من است

و ملک محمود در تکمیل همان غزل با نامبرده مشارکت کرد و این بیت را گفت:

---

* ـ بمعنی فرمان و حکم ـ «هلاکوخان او را پایزه و یرلیغ دارد» (جامع التواریخ رشیدی) بنقل از لغت‌نامهٔ دهخدا، ماده «یرلیغ».

۱. آقای دکتر صفا، عتیقی را صرفاً شاعر سدهٔ هشتم هجری دانسته‌اند ـ تاریخ ادبیات در ایران ۱۱۲۵/۳ ـ با توجّه به سالِ فوت ملک محمود ـ یعنی ۶۹۶ ـ و مشارکت او در سرودن غزلی با جلال‌الدین عتیقی، می‌توان گفت که عتیقی از شاعرانِ نیمهٔ دوم از سدهٔ هفتم و نیمهٔ اول از سدهٔ هشتم هجری است. نیز رک : فرائد غیاثی از یوسف اهل، تصحیح حشمت مؤید، ۴۳۳/۲.

گوهر از لطف آن نمی‌نازد
تا که نام تو در دهان من است

همچنان که در گذشته متذکر شدیم نسخهٔ موجود از دیوانِ محمود تبریزی حاوی پاره‌ای از قصاید، غزلیات، مقطعات و رباعیات اوست. از چندین قصیدهٔ مندرج او در این نسخه چنین استنباط می‌شود که شاعر ما در پی مدیحه‌سرایی نبوده و جز ستایش‌گونه‌ای که در یکی دو قصیده از پدرش ـ ملک مظفر تبریزی ـ و برادرش ـ ابوالفتح مسعود تبریزی ـ کرده در بیشترینهٔ قصایدش از نابسامانیها و رفتارِ درشتناک روزگار و اهلِ روزگارش سخن گفته است. بنابراین قصایدِ او از نظرِ ادبیات تخیّلی و عاطفی، و نیز به لحاظِ فواید اجتماعی از جملهٔ قصاید ماندنی و خواندنی در زبان فارسی تواند بود. به این قصیده توجّه بفرمایید:

مرا دلیست که از غایت پریشانی
نهاد روی چو کار جهان به ویرانی
شود ز سوزِ دل من همه جهان پُردرد
اگر بگویم با خلق رازِ پنهانی
به عمرِ خویش چو آزار کس نجست دلم
نگویی از چه به آزار گشت ارزانی
درین زمانه به هرکس که بنگری بینی
میانِ ناصیه‌اش و صمت پریشانی
ازین میانه هر آنکو حدیث گوید از امن
بُرون بَرَد سخنش را خرد به نادانی
ز روزگار ثبات و دوام امید مدار
مباش غرّه بدین پنج روزهٔ فانی
که چون مشعبد هر لحظه می‌نماید روی
به صورتِ دگر این عنصر هیولانی
مرا ز صورت اگر هست بهره‌ای چه خلل
که اعتبار ندارد جهان جسمانی
چگونه زیستمی با هزار محنت و رنج
گرَم نبودی صدگونه عیش روحانی

درین زمانه که یکبارگی زظلمتِ جهل
فضای عالم، تاریک گشت و ظلمانی
چگونه بردی هرگز کسی به پایان ره
اگر زعلم نبودی دلیلِ نورانی
فتاده‌ام به زمانی که هیچ کار دَرُو
نمی‌شود متمشّر مگر به پیشانی
به هرچه دست زدم در جهان زشغل و عمل
نبود حاصلِ کارَم بجز پشیمانی
جهانِ دون را کی باشد آن مکانت و قدر
که بهرِ نیک و بدش نفس را برنجانی
به هیچگونه بکار جهانِ مشو مشغول
که حاصلش همه سرگشتگی است و حیرانی
نه خود، که عالمِ خَلقی بدان نمی‌ارزد
که در تعجّب کارش سری بجنبانی
نهاده‌اند چنین در ازل یکی بنیاد
جهان دون را بر بی‌سری و سامانی
وفا مدار زابنای روزگار طمع
که هرگز آن نَبُد* اندر نهادِ انسانی
فتاده‌ام به گروهی که پیشِ ایشان جهل
مقدّمست بسی بر علومِ برهانی
زفضل، اهلِ هنر، زان همی کنند عذاب
که مرغ باشد از آوازِ خوب زندانی
چو در صحیفهٔ حالم نگه کنی اینها
که شرح دادم خود نانوشته بر خوانی
اَیا شهی که به جود و سخا و بخشش و عدل
گذشت قدرِ تو از رُتبتِ سلیمانی

* - نَبُد: تخفیف به ضرورت شعری است از نَبُوَد.

زبیم حملهٔ تو دشمنَت به روزِ نبرد
شعار ساخته سرگشتگی و حیرانی
چنان به عدلِ تو آباد گشت مُلکِ جهان
که نیست جز وطن دشمن تو ویرانی
تو آن کریمی کامروز در زمانه قویست
به یُمن دولت تو بازوی مسلمانی
ضمیرِ پاک تو معلوم کرده است هرآنچ
که در خزاینِ غیب است سرّ پنهانی
شها زقصّهٔ من بنده رمزکی برخوان
که تو رموز فلک حل کنی به آسانی
نه من غلط شده‌ام در نمودنِ احوال
چه حاجت است به گفتن که خود تو می‌دانی
به اسمِ تضمین یک بیت شاید ای «محمود»
اگر ز شعرِ ظهیرِ دبیر برخوانی
گشاده است مُرادِ تو در جهان تا گاه
به لطف بدهی، و گاهی به عنف بستانی
تو کام ران و زر و ملک بخش و هیچ مباد
که ره بَرَد سوی انعام تو پشیمانی

از قصاید محمود تبریزی یاد کردیم و سه نمونهٔ آن را به نقل از نسخهٔ خطّی دیوان او آوردیم، غزلیات شاعرِ موردِ نظر نیز قابل ذکر است، زیرا بیشترینه غزلهای او که عاشقانه می‌نماید با توجّه به بیان شیوا و رسای شاعر، می‌توان آنها را از نمونه‌های خوب غزل در سدهٔ هفتم هجری بشمار آورد. به سه نمونه از غزلهای او توجه بفرمایید:

اگر دردِ دل ریشم بدانی
مرا زین بیش در هجران نمانی
وگر چون من به روز آری شبی را
غم و اندوه و دردم را بدانی

چه سود از وصلِ لعلِ جان‌فزایت
کنون چون در سرت کردم جوانی
نیاری یاد ازین بیدل زمانی
چه سنگین دل بُتِ نامهربانی
غلط گفتم که گر وصلت دهد دست
ز سر گیریم عمر و کامرانی
الا ای بادِ سنگین دل به کویش
اگر افتید مجالت ناگهانی
چه باشد گر زمانی آتشِ دل
به آبِ وصلِ جان بخشت نشانی
دلِ ریش مرا از دست هجران
زمانی گر توانی وا رهانی
گرامی دارمت چون مردم چشم
که نورِ دیده و آرامِ جانی
زلعلت قانعم جانا به بوسی
که افزونتر نباشد زین گرانی

* * *

باز دل جان می‌دهد بربوی او
باز شیدا گشته‌ام بی روی او
باز بر خاکِ درش مسکین دلم
همنشین شد با سگانِ کوی او
پیرِ فطرت آنکه عقلش خواندمی
باز گمره گشت در گیسوی او
باز محرابِ دلِ شوریده‌ام
نیست جز طاقِ خم ابروی او
گرچه محرومم زوصلِ عارضش
لیک دلشادم به گفت و گوی او

کـــیَ بُـــوَد کآرد صـبا بـــویی بـــه مـــن
از شکـــــنجِ زلفِ عـــــنبر بـــوی او
جـــان فـــدای بــاد کــو هــر صــبحدم
مـــــی‌برد از مـــن پـــیامی ســـوی او

* * *

ای پرتوِ خورشید و مه، عکسی زنورِ روی تو
وای آفتِ صاحب‌دلان طاقِ خمِ ابروی تـو
از رخ برافکن زلف را تا دل به نورِ عارضت
باشد که آرد ره برون از ظلمتِ گیسوی تـو
ای نور چشم بیدلان باری نظر کن سوی من
با اشکِ خونین بینیَم از درد آن بی‌روی تو*
بگذار یک شب یک دَمم تا بازگویم دردِ دل
بر من مگر رحم آورد آن غمزهٔ جادوی تـو
بویی به صحرا بُرد باد از بندِ زلفِ پرچمت
گل کرد پیراهن قبا، زان بادِ خوش بربوی تو
در چشم خونبارم کشم خاکی بـجای تـوتیا
کَی آورَد بادِ صبا گـردی زخـاکِ کـوی تـو
جانا زما ببریده‌ای، بـی‌ما نشسـته شـاد دل
مادرغمت‌گردان‌به‌سردایم‌به‌جست‌وجوی تو

* * *

اما رباعیات محمود تبریزی ـ آنچه که در این نسخه آمده ـ هفده رباعی است، همین تعدادِ معدود از رباعیهای او توانایی و تسلّط او را بر ربـاعی‌سرایـی آشکـار می‌کند. به طوری که ایماژها و تجربه‌های گذرای شاعرانهٔ شاعرِ ما بیشتر از غزلیاتش در رباعیاتِ او انعکاس دارد. چند نمونه از رباعیات او را ملاحظه بفرمایید:

تـــا از نـــظرم آن رُخِ چـــون لاله بـــرفت
دل از پـــــی آن نگـــــار، بـــا نـــاله بـــرفت

* -کذا فی الاصل.

صد سال امیدِ وصل او داشت دلم
و اکنون زدلم امیدِ صد ساله برفت

* * *

ای میل دل و دیده همیشه سویت
وی آفتِ عقل و دین رُخ دلجویت
چون سُرمه به دیده در کشمْ گر آرد
خاکِ قدمت، نسیم صبح از کویت

* * *

یارم چو کلاله بر گل و لاله نهاد
جان نیز دلِ سوخته بر ناله نهاد
مسکین دلِ من امیدِ یک روزه نداشت
گویی به چه حرص این غم صد ساله نهاد

* * *

دلدار چو من هزار بیدل دارد
زان یادِ منِ سوخته خرمن نارد
هرگز نکند بلطف با من نظری
ور زان که کند بخت بدم نگذارد

* * *

ای بادِ سحر پیامِ یارم پیش آر
بویی زخمِ زلفِ نگارم به من آر
ور دسترسَت نیست به بوی زلفش
خاکِ سرِ کوی غمگسارم به من آر

* * *

ای بادِ صبا به کوی آن سیم عذار
بگذر و گرَت راه بود نزدِ نگار
فرصت طلب و چو خلوتش دریابی
آهسته بَدُو گوی فلان را یاد آر

* * *

ای دل پس ازین بی رخ او ناله مدار
خود را زغمش همچو دل لاله مدار
صد سال امید وصل او داشته‌ای
بس کن پس ازین امیدِ صد ساله مدار

* * *

بگرفت دلم را هوسِ روی تو باز
سرگشته شدم گردِ سر کوی تو باز
گفتم نکنم یادِ تو لیکن زلفت
آورد مرا موی کشان سوی تو باز

* * *

دل در خمِ زلفِ یار دارد منزل
منزل بِه ازین خود به کجا یابد دل
حاصل زتو گفتم که وفا دارد دل
دل خود بجز از غمت ندارد حاصل

* * *

نادیده اسیرِ عشقِ روی تو شدم
آشفتهٔ زلفِ مشکبوی تو شدم
چون وصفِ رُخَت شنیدم ای مایهٔ عیش
با خود بی‌خود به جست و جوی تو شدم

* * *

دل در غم و محنت تو افتاد ز چشم
هرگز نفسی نبوده‌ام شاد ز چشم
عاشق شدنِ مرا گنه نیست ز دل
چشمم به بلا فکند فریاد ز چشم

* * *

هرگز دلِ من نبود خشنود ز چشم
صد محنت و درد بر دل افزود ز چشم
هم خون شدنِ دیده من بود ز دل
هم ریختنِ خون دلم بود ز چشم

* * *

ای نـــورِ دو دیـــده دلربـایی کـم کـن
وز کُشـتهٔ خـویشتن جـدایـی کـم کـن
ای آفتِ جـــان و راحتِ دل آخِـــر
ایـن جـور و جـفا و بـی‌وفایی کـم کـن

* * *

ای پـیشِ قـدت سرو سهی پست شده
وز بـادهٔ حُـسن چشمِ تـو مست شـده
هــرگز گـویی کـه عـاشقی هست مـرا
از پـــای درافـــتاده و از دست شـــده؟

* * *

تـــا دور شـــدم از آن رُخِ چـــون لاله
نـــاسود دلم دمـــی ز درد و نـــاله
یک دم نـرود مـهرِ تـو از دل، گـر خـود
دوری افـــتد مـــیان مـــا صـد سـاله

* * *

در بـــاغ جـــهان نـــیارمیدَست کســی
وز شـاخ طـرب گـلی نـچیده است کسـی
بـا دَورِ مَـیَم خـوشست هـان ای سـاقی
کـز دَورِ جـهان وفـا نـدیدَست کسـی

* * *

هـرچـند کـه نـدهد بـرِ خـویشم راهـی
بـــادش بـفداش هـر کـجا دلخـواهـی
رویش زســرِ لطـف چـو عکس انـدازد
هـــر ذرّه شـــود زمـــهرِ رویش مـاهـی

* * *

در پایان این گفتار ضمنِ تشکر و قـدردانـی از سعهٔ صـدرِ آقـای سـررشته‌دار به خاطرِ آن که زیراکسی از یگانه نسخهٔ موجود از دیوان ملک محمود را در اختیارِ

نگارندهٔ این سطور گذاردند، یادآوری این نکته ضرورت دارد که بنابر نصّ سخنِ جامعِ دیوانِ ملک محمود، این دیوان متضمن همهٔ سروده‌ها و اشعار شاعر نیست و اگر روزی محققان آهنگِ تصحیح و تحقیق در پیرامونِ اشعارِ نامبرده را بکنند، لازم می‌نماید که در جُنگها و بیاضهای شعر نیز فحص بلیغ بنمایند شاید که به ابیاتی از او دست یابند که جامع دیوان به آنها نرسیده است.

پسوندی نامْ آوا* ساز در گونه‌های فارسی خراسانی

گونه‌ها و متون، صُوَرِ دوگانهٔ زبانند که در برخی از زبانها ـ که دگرگونی در آنها به کُندی روی داده است ـ می‌توانند یکدیگر را تکمیل یا تبیین کنند. این رابطه در میانِ صورتهای نوشتارهای کهن و گونه‌های بستهٔ زبان[1] بروشنی دیده می‌شود بطوری که اگر به لحاظِ باستانگرایی و دیرینگیِ ساختارهای زبان، گونه‌های مذکور و متون دیرینه و کلاسیک را با هم بسنجیدم، مانندگیها و شباهتهای آن دو وجه زبان، هم به جهتِ ساختاری و هم به اعتبارِ معنی‌شناسی بیشتر است تا تفاوتها و دگرگونیها.

این نکته، البتّه به حیثِ رای و نظری می‌تواند تلقی شود که تعمیم دارد و

*. نام آوا (Onomatopoeia) به واژه‌ها و کلماتی اطلاق می‌شود که عیناً از صداهای طبیعی و غیرطبیعی اخذ و تقلید شده‌اند. در مصطلح زبان‌شناسی قدیم، این دسته از واژه‌ها را «صوت» می‌نامیده‌اند. وجود نام آوا در زبان، نظریهٔ محاکات را در میانِ اهالی زبان تأیید می‌کند و هم پیوندِ اهلِ زبان را با طبیعت و جز آن به اثبات می‌رساند. به همین جهت در زبانهایی که اهالی آن با طبیعت بیشتر الفت دارند نام آواهای بیشتری تداول دارد. باید گفت که واژگانِ زبان به قیاس با نام آواها و اصوات، در مرحلهٔ فروترِ نظامِ واژگانی قرار می‌گیرد زیرا حسیّت و جانْوریی که در نام آوا وجود دارد و اهالی زبان آن را درمی‌یابند، در واژگان قراردادی زبان حس نمی‌شود. نام آوا در زبان و ادبیات فارسی یک مسألهٔ جدّی زبان‌شناسی است و می‌بایست در تاریخ زبان مزبور، اصول و مبانی، و نیز ارزشهای آن پی گرفته شود و انواع آن ـ اعمّ از نوع طبیعی و نوعهای حیوانی و انسانی آن ـ طبقه‌بندی شود و به لحاظِ صورت و معنی مورد بررسی قرار گیرد.

۱. مقصود از گونه‌های بستهٔ زبان، آن گروه از گونه‌های زبانند که اهالی آنها با تحولات و دگرگونیهای شهریِ معاصر کمتر رابطه داشته‌اند و تحولاتی که گونه‌های زبان در شهرهای بزرگ داشته‌اند، به قلمروِ گونه‌های مزبور راه نیافته است، و بیشترینهٔ ساختارهای زبان در سطحِ واژها و واژه‌ها وجههٔ باستانی و ارکائیک دارند.

قطعیت، و بر وجوه دوگانهٔ همهٔ زبانهایی که در دوران معاصر، بطور یکدست و کامل متحوّل نشده‌اند قابل تطبیق می‌نماید. خاصّه گونه‌ها و متونِ دیرینهٔ زبانهای جهان سوّم، که در زبانهای این منطقهٔ سیاسی ـ فرهنگی، هنوز گونه‌های بستهٔ زبان وجود دارد هرچند همهٔ این گونه‌ها، کم یا بیش، در معرضِ دگرگونیها و تحولاتِ دورانِ معاصر قرار گرفته‌اند. با این همه نظرِ ما به زبان فارسیِ دری معطوف است و گونه‌های بسته و متون دیرینهٔ آن زبان. در زبانِ مزبور ـ خاصّه در قلمروِ میانهٔ آن زبان، که آریانا (افغانستان) باشد و تاجیکستان، و نواحیِ شرقی ایران ـ گونه‌هایی از فارسی تداول دارد که به لحاظ باستان‌گراییِ زبان، با متونِ آن زبان شباهتهای چشمگیر دارند تا جایی که از طریقِ این شباهتها و مانندگیها می‌توان به یک عاملِ سبک‌شناسیکِ جغرافیایی در حوزه زبان دست یافت و مثلاً مدعی شد که فلان نوشتارِ کلاسیک و کهنسالِ فارسی به دلیل مانندگیهایش با فلان گونهٔ فارسی ـ که مثلاً در قلمرو جغرافیایی نیشابور تا هرات متداول است ـ نوشتاری است خراسانی، که در قلمرو دو مرکزِ فرهنگی پیشینِ خراسان تألیف شده است.

با توجّه به نظرِ مزبور، بررسی، ثبت و ضبطِ واژها، واژه‌ها و ساختارهای دستوری موجود در گونه‌های بستهٔ زبان فارسی یک ضرورتِ مسلّم فرهنگی تواند بود، زیرا جز آنکه از طریقِ ضبطِ شناسه‌ها و خصیصه‌های گونه‌های فارسی، می‌توان اطلسِ تاریخیِ زبان فارسی و گونه‌های آن زبان را فراهم کرد، هم می‌توان به اعتبار ساختاری و معناشناختی، بسیاری از ضبطها و نشانه‌های ناشناختهٔ فارسیِ دری را که در متون دیرینه و کلاسیک مانده است، بازشناخت. به همین لحاظ نگارنده در این گفتار یک پسوند نام‌آوایی موجود را در گونه‌های فارسیِ خراسانی[1] مورد تأمّل قرار داده است و کاربردِ آن را در نگارشها و متونِ دیرینهٔ فارسیِ دری ـ که به احتمال قریب به یقین در قلمرو خراسان تألیف شده ـ جست و جو کرده است. پسوندِ مزبور (ـَ ست / ast) است که فقط در پیِ نام آواها و صوتها می‌آید. مانند:

هُرَّست / horra-st / : صوت و صدایی مهیب و خوفناک که از پریدنِ دسته‌ای از

---

۱. نگارنده پسوندِ نام آوایی مورد نظر را به دلیل آنکه تاکنون در گونه‌های فارسی خراسان تداول دارد و در گونه‌های فارسی نواحی مرکزی و غربی ایران کاربرد ندارد، و هم به دلیل آنکه در متونِ کهن خراسانی بکار رفته است، به نام پسوندِ فارسی خراسانی خوانده است.

پرندگان و یا بر اثرِ بهم خوردن ابرها پدید می‌آید.[۱] سورآبادی می‌نویسد: «نمرود آن تیرهای تابوت را نگوسار کرد تا کرگسان فرو نگریستند، گوشت را به زیر دیدند، آهنگ به زیر دادند تا به زمین؛ و از سختیِ پریدنِ ایشان هُرَّست درکوه افتاد، چنان‌که خواستی که کوه از جا بشدی[۲]».

«همی بگرفت‌شان زلزله و اخگلا و هُرَّست و نُرَّست عذاب و عقوبت، گشته‌اند سرایهاشان مردگان، برجا خشک ببودند[۳]».

بُخَّشت / box̄ / : نام آوای مزبور که با تبدیل / ب ، b / به / پ ، p / و / خ ، x̄ / به / ف ، f / نیز درگونه‌های فارسی خراسانی رواج دارد، به صدا و آوازی گفته می‌شود که به هنگام خواب از بینی یا از دهان بدر می‌آید معادل «الغطیط» و «الفَخیخ» عربی[۴]. سورآبادی می‌نویسد: «مصطفی گفت علیه‌السّلام: تو بدین نشانی بدانی که کی آن بنده نیک بُوَد یا بدبخت، ما که اهلِ زمین‌ایم به چه نشان بدانیم؟ گفت: شما سه چیز نگاه دارید چون آن کس به سَکراتِ مرگ رسد روی وی تابنده بُوَد و عرق بر پیشانی نشیند و آب از چشم روی درگردد، علامتِ سعادت بُوَد و اگر روی وی تاریک گردد و بُخَّست درگلوی وی افتد و کف بر دهن آرد، آن علامتِ شقاوت بُوَد[۵]».

جَرَّست / jarra-st / : به صدا و آوازی گفته می‌شود که از برخورد و تماس دو شئ مانند گردیدنِ قلمِ نی بر روی کاغذ، برخوردِ باران و ژاله به زمین، چرخشِ دوک و امثال آن ایجاد می‌شود[۶]. بیهقی جَرَّست کردنِ قلم را معادلِ الصَّریر گذارده است[۷].

---

۱. سوای معانی مزبور، درگونهٔ فارسی هرات، به صدای خندهٔ بسیار بلند و درشت نیز هُرَّست گفته می‌شود.

۲. قصص قرآن مجید، به کوشش دکتر احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۸، ۱۹۱، نیز نک: همان، ۲۱۲-۲۱۳، ۲۸۳. با توجّه به بار معنایی صدای ترسناک، نام آوای مزبور به معنای دلْهُره نیز بکار رفته است: [در شب تولد موسی (ع)]کوشک فرعون بلرزید و تخت فرعون نگوسار شد، طراقی از پشت وی بیامد، هُرَّستی به دلِ هامان درآمد، همان، ۲۹۹.

۳. تفسیر شنقشی، به کوشش دکتر محمد جعفر یاحقی، ۱۸۵، در ترجمهٔ آیه ۷۷، از سورهٔ اعراف.

۴. نک بیهقی، تاج المصادر، به کوشش دکتر هادی عالم‌زاده، تهران، ۱۳۶۵، ۱۵۶، ۱۵۹.

۵. قصص قرآن مجید، ۱۹۹.

۶. احمد سمعانی می‌نویسد: «جملهٔ طاعات و عبادات و اعمال و افعال و اقوال و احوالِ اولاد آدم از ابتدای وجود تا آخر عهد، در مقابلهٔ کمال جمالِ الهی جَرَّستِ دوکِ پیر زنان است». روح الارواح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸، ۱۷.

صاحب برهان قاطع جَرَّست را ـ به معنای مالیدنِ دندان، و دریدنِ کرباس ثبت کرده است[۱]. بدرِدهار الاِنْقاض را به «جَرَّست آوردن» معنی کرده است[۲]. و هم او «دَهْ تازی را به معنای «جَرَّست شتر» گرفته است[۳]. این صوت یکباره بوجود نمی‌آید و مانند هُرَّست، ناگهان از میان نمی‌رود بلکه صوتی است که استمرار دارد و به خلاف هُرَّست، که صوتی است ترسناک، در بیشترینهٔ موارد مخوف و ترسناک نیست هرچند سورآبادی آن را با هُرَّست تردیف کرده است[۴].

هُشَّست / hoŝŝa-st /: به صوت و آوازی گفته می‌شود که انسان به جهت ایجاد کردنِ قرار و آرامش حیواناتی مانند اسب، به هنگامی که او را به نوشیدن آب فرامی‌خواند، از دهانش برمی‌آورد. عموماً این صوت به صورتِ «هُش» ادا می‌شود اما به عملِ «هُش» کردن، در زبان، هُشَّست می‌گویند. بیهقی هُشَّست کردن را در معنای «الصَّفیر» گذارده است و آن را مترادف با «بشخو کردن» دانسته است[۵]. که این یکی، تلفظی است از بشخولیدن (بشخلیدن) و شخولیدن (شخلیدن). و «شخول بر وزنِ قبول، به صفیر و آوازی گفته می‌شود که در وقتِ آب خوردنِ اسبان برمی‌آورند تا اسب را میلِ به آب خوردن بیشتر شود[۶]».

همچنان که دیدیم، نام آواهای مذکور ـ که مرکّب‌اند از صوت مفردِ نام آوا و پسوندِ نام آوایِ (ـَ ست / sat) ـ عموماً در نگارشهای خراسانی ثبت شده است مانند تفسیر شُنْقُشی، روح الارواح سمعانی، تاج المصادر بیهقی و تفسیر سورآبادی[۷]. وجودِ برخی از این نام آواها در فرهنگنامه‌هایی چون دستور الاخوان،

---

۱. برهان قاطع، طبع محمد معین، ذیل جَرَّست.

۲. دستور الاخوان، ۸۱/۱.

۳. همان، ۲۷۶.

۴. نک : قصص قرآن مجید، پیشین، ۲۸۳. گفتنی است که نام آوای مذکور در گونهٔ فارسی هرات به نسبتِ بارهای معنایی مختلف تلفظهای دوگانه دارد: جِرَّست (باکسرِ جیم) به معنای آوازی است که از دیدن پارچه بوجود می‌آید، و جَرَّست (با فتح جیم) نمودارِ آوازی است که از برخورد و اصطکاک دو شئی پیدا می‌شود مانند برخوردِ تند و مستمرِ باران به زمین، و امثال آن.

۵. تاج المصادر، ۱۲۳، متن و پاورقی شمارهٔ ۹.

۶. برهان قاطع، ذیل شخول.

۷. تاج المصادر، ۱۵۷.

۷. لازم به یادآوری است که قصص قرآن مجید، متضمّن قصه‌های تفسیر سورآبادی است تفسیری که در حوزهٔ فرهنگی هرات ـ نیشابور تألیف شده است.

برهان قاطع و امثال آنها نیز به دلیلِ آن است که لغت‌نامه‌های مزبور در شرقِ خراسانِ بزرگ تألیف شده، و نویسندگان آنها قطعاً از منابعِ مکتوب و زبانی (شفاهیِ) خراسانی متأثّر بوده‌اند. به همین مناسبت است که بنده پسوندِ (ـَـست / ast) را یک پسوندِ خراسانی نامیده است که در پیِ نام آواها قرار می‌گیرد.

سوای مضبوط بودنِ نام آواهای مختوم به (ـَـست / ast) در متون و نگارشهای خراسانی، گونه‌های بسته و نیمه بستهٔ فارسیِ خراسان نیز این دسته از نام آواهای مرکّب را در ادوار مختلف تاریخ زبان فارسی حفظ کرده است و اهالی گونه‌های مذکور، به قیاس با نام آواهای کهن، دهها نام آوای دیگر را با پسوندِ موردِ بحث ساخته‌اند. چنان که در اواخرِ سدهٔ دوازدهم و اوائلِ قرن سیزدهم هجری قمری، در بیرجند نمونه‌های زیر از نام آواهای مختوم به (ـَـست / ast) معمول بوده است که صبوحی بیرجندی آنها را به قرار زیر در نصاب خود ضبط کرده است :

سین و تایِ زایدی آرند اندر روستا
از برای هر صدائی در تلفظ ای پسر
مثلِ عَـرَّسْتِ خر و مانند فِرَّسْتِ فرس
مثل بَقَّسْتِ بُز و مانندِ کُشُّسْتِ بقر
مثلِ گُرَّسْبِ بخاری مثلِ کُپَّسْتِ کلوخ
مثلِ فُطَّسْتِ خروس و مثلِ هِنَّسْتِ بشر
مثلِ غُرَّسْتِ پلنگ و شیر و خِشْسْتِ ازار
مثلِ کُرَّسْتِ چَلیم و مار و چون جَنْگَسْتِ زر
مثل تُلَّسْتِ سبو مانند غُلَّسْتِ شراب
مثلِ هُوَّسْتی که از قُمباره[1] می‌آید بدر
مثلِ وِنْکَسْتِ گلوله مثلِ تَقَّسْتِ تفنگ
مثلِ غِنْگَسْتی که بانگ تیر را دارد ببر
دان شَرَقَّسْت آن صدائی را که می‌گردد بلند
چون زنی بر شانهٔ مردم بقوّت چوبِ تر
دان جَرَقَّسْت آن صدائی را که آدم را به گوش

۱. قمباره: گوزِ پرصدا.

می‌رسد در وقتِ شاخ اِشْکَسْتن از شاقِ شجر
دان چِلِکَّسْت آن صدائی را که بیرون از زغال
می‌جهد وقتی که آتش در وی افتد با شرر
دان قُلُپَّسْت آن صدائی کز فلان جا بشنوی
چون بقوّت در وی اندازی گـهِ گائی[1] ذکر
دان غُرُمْبَسْتْ آنْ صدائی را که از اخراج آن
مـی‌نماید پـیرگوز و گـوش چرخ پیر کَر
دان قُلیچَّسْت آن صدائی کز پی قتلِ عدو
چون کشی شمشیر، آید از غلافِ آن بدر
دان جِرِنْگَست آن صدائی کز درای کاروان
می‌رسد محمل‌نشینان را به گوش اندر سفر
دان تِلِکَّسْتْ آن صدائی را که در گوش آیدت
بشکنی چون‌استخوان چیزی گر از سنگ و تبر
دان شُلُپَّسْتْ آن صدائی را که حادث می‌شود
چون کنی آب و گل مخلوط را زیر و زبر
دان تُلُپَّسْتْ آن صدائی را که می‌آید به گوش
چون دراندازی به حوض آب‌چیزی‌چون‌حجر
گر یکی دانی گُرُمْبَسْت و غُرُمْبَسْت از صدا
دور نبوَد چون که هستند این دو شبهِ‌یکدیگر[2]

این دسته از نام آواها، در گونه‌های بستهٔ فارسی خراسانی، نرمک نرمک گسترش یافته و فراگیر شده است بطوری که در دورهٔ معاصر، در بیشتر گونه‌های خراسانی، بیشترینهٔ نام آواها به اسلوب نام آواهای مختوم به (ـَ ست / ast) ساخته و پرداخته شده است، چنان که امروزه در گونه‌های فارسی هرات و بیرجند اکثرِ نام آواها با پسوندِ مورد بحث ساخته می‌شود و به ندرت به ساختار عادی نام آوا در زبان فارسی توجه می‌شود.

---

۱. گائی: گائیدن، جفت شدن به خاطر امیال شهوی.

۲. صبوحی، علی اشرف، نصاب، به کوشش دکتر جمال رضائی، تهران، ۱۳۴۵، صص ۵۴-۵۶.

می‌دانیم که نام آوا در زبان فارسی ـ بطور عام ـ بر اثرِ تکرار صوت و کلمه‌ای که صدا و آواز مورد نظر را انعکاس می‌دهد، ساخته می‌شود. مثلاً نام آوایی که آواز و صدایِ «سُرفه کردن را نشان می‌دهد ـ یعنی کُخْ ـ در زبان فارسی وقتی به حیثِ نام آوا تلقی می‌شود که دوگان می‌شود و برپایهٔ اتباع زبانی، جُفتِ همسان را می‌سازد: کُخْ کُخْ (کُخْـکُخْ) :

خرس نیز اَزْ خُـورَد بـناچارش
زود در کخکخ اوفـتد کـارش[1]

و «خُرْ» که به صوت یا آوازی گفته می‌شود که از گلوی فشرده یا هنگام خـواب از گلوی شخص خفته بدر می‌آید، یا «خِرْ» که به آواز ناصاف گوشخراشی که از کشیدن اشیائی چون قطعهٔ سنگ، آهن و اشباه آنها بر روی چیزی درشت مانند زمین و غیره حاصل می‌شود، اطلاق می‌گردد، وقتی در زبان فارسی به حیثِ نام آوا تلقی می‌شود که با کلمهٔ هموزن و همسان و هم‌معنای خود جفت شود: خُرْخُر، خِرْخِر. این نام آواهای فارسی، عموماً درگونه‌های فارسیِ خراسانی با پسوندِ (ـَ ست / ast) تداول یافته‌اند: کُخَّست، خُرَّست، خِرَّست. از این رو نگارنده (ast) را یک پسوندِ نام آوایی، یا پسوندِ نام آواساز در زبانِ فارسی خراسانی نامیده است.

امّا این پسوندِ نام آواساز، یک کاربردِ اتفاقی زبان نیست و هـم «سـین و تـای زایدی» نیست که به قول صبوحی بیرجندی، اهالی روستا در پیِ صوتها می‌گذارند، بلکه پسوندی است نام آواساز، که هم به لحاظ ساختاری، و هم به اعتبار معنایی، بر ساخت و معنای نام آوا تأثیرهای چندگانه و چندگونه دارد:

نخستین تأثیری که پسوندِ مزبور بر نام آوا می‌گذارد حذفِ مقولهٔ اتباع است. به تعبیرِ دیگر اولین تأثیرِ پسوندِ نام آواساز (ـَ ست / ast) حذف مقولهٔ تکرار و یا جفتِ همسانِ نام آواست. این تأثیر عام است و بر همهٔ اشکال و اشباه نام آواها تأثیر آن یکسان است. چنان که نام آواهای وِزْوِزْ (صـدایـی کـه از بـالهای زنـبور ایـجاد می‌شود)، تُرُپْ تُرُپْ (صدایی که از افتادنِ ناگهانی چیزی بر زمین بوجود می‌آید)، شِرْ شِرْ (صدای آبشار، آوازی که از ریختن آب از سمت بالا به پایین پیدا می‌شود)، عُوْ عُوْ (صوت سگ) هِرْ هِرْ (صوتی که از نوعی خندهٔ بلند و مهیب ایجاد می‌شود)،

---

۱. آنند راج، ذیل کُخ .

وقتی در گونه‌های فارسی خراسانی به حیثِ نام آوا کاربرد می‌یابند، جفتِ همساختِ آنها می‌افتد و به صورتهای وِزّسْت، تُرُّپَسْت، شِرَّسْت، غُوَّسْت و هِرَّسْت ادا می‌شوند.

سوای حذفِ جفتِ همساخت نام آوا، وقتی پسوندِ (ـَ ست / ast) به صوت می‌پیوندد، یک تأثیرِ واجی نیز در نام آوا پیدا می‌شود و آن مشدَّد شدنِ آخرین حرفِ نام آواست. چنان که در بیشتری نام آواهای مختوم به پسوندِ مورد بحث این حالت مشهود است. اما این تأثیر ساختاری قطعیت و عمومیت ندارد؛ زیرا نام آواهایی داریم که بر اثرِ الحاقِ پسوند مذکور واجِ پایانی آنها همچنان مخفَّف مانده است. چنان که جِنْگ جِنْگ (صوتی که از بهم خوردن سکه‌های زر و امثال آن حاصل می‌شود) با پسوندِ (ـَ ست / ast) به صورت جِنْگَسْت درمی‌آید بی‌آنکه واجِ گاف مشدّد شود. و از همین نمونه است وِنْگ وِنْگ (صدایی که از شلیکِ گلوله پیدا می‌شود) که با الحاقِ پسوندِ مزبور وِنْگَسْت می‌شود بی‌آنکه گاف مشدّد شود.

علاوه بر تأثیراتِ ساختی مذکور که بر اثرِ الحاق پسوند (ـَ ست / ast) به نام آوا ایجاد می‌شود پسوند مزبور تأثیری معنایی نیز بر نام آوا ایجاد می‌کند بطوری که بارِ معنایی، یا حالتِ روان‌شناسانه ـ معناشناسانهٔ نام آوا را تشدید می‌نامید. اصولاً جفت بودن و دوگان بودن نام آوا در زبان فارسی، علاوه بر یک عادتِ زبانی، خود دلیلِ تشدید و تقویتِ بار معنایی صوت و نام آواست. پسوند (ـَ ست / ast) نه‌تنها بارِ معنایی یک نیمه از نام آوای مرکّب از دو کلمهٔ متبوع و همساخت را برعهده می‌گیرد، بلکه بارِ معنایی یک نیمهٔ نام آوا را نیز فزونی می‌بخشد بطوری که مثلاً اهلِ زبان از خُرْ خُرْ ، فقط صدا و آوازِ عادی راکه از گلوی شخص خفته بدر می‌آید، حس می‌کنند درحالی که خُرَّسْت بر صدای مزبور تأکید دارد و حسیّتِ روان‌شناسانهٔ ناشی از درکِ صدای مذکور را در شنونده بیدار می‌سازد.

گفتنی است که پسوندِ نام آواساز (ـَ ست / ast) به آن گونه که نگارنده در این گفتار از آن سخن گفته است. بیشتر در گونه‌های فارسی شهرها و روستاهای مرکزی خراسان مانند هرات، غور، بیرجند، جام و غیره رواج دارد، اما در گونه‌های فارسی نواحی شرق و شمال خراسان مانندِ کابل و بخارا پسوندِ مورد بحث به هیأت (ـَ س / as) تخفیف یافته است بطوری که نه‌تنها صامت (ت / t) از پایانِ آن افتاده است بلکه واج پایانی نام آوا با این هیأت از پسوند مورد بحث مشدَّد نمی‌شود:

خُرْخُرْ (خُرَس)، جِغْ جِغْ (جِغَس). این دگرگونی در مورد پسوندِ نام آواساز (ـَ ست / ast) سبب شده است تا در گونه‌های فارسی کابل و نواحی شمالی خراسان، بار معنایی نام آواها نیز حالتِ عادی داشته باشند چنان که نمی‌توان بین خُرْخُرْ و خُرَس، به اعتبار معناشناسی تفاوتی حس کرد درحالی که بین خُرْخُرْ و خُرَّست، به لحاظ معنایی فرقی بارز وجود دارد و آن تقویت و تشدید بار معنایی است که در خُرَّست حس می‌شود و در خُرْخُرْ و خُرَس محسوس نیست.

مسائلِ فارسیِ دری

مدخل

می‌پندارم که کمتر از آنچه که گفته‌اند ـ یعنی کمتر از دویست سال[1] ـ پس از ظهور دین مبین اسلام در جزیرةالعرب، و رواجِ آن در منطقهٔ فارسی‌زبانان، زبان فارسی با سیمای جدیدش، بعد از گذرِ از دو دورهٔ تاریخی قدیم (= فرس باستان) و دورهٔ متوسط (= زبان پهلوی)[2] به کارکَرْدَش به گونه‌ای زیبا، آهنگین و استوار ادامه داد. سوای روایتِ **عمادالدّین ابوالمظفر اسفراینی** معروف به **شاهفور** که از ترجمهٔ پارسی قرآن مجید که به اذن رسول اکرم (ص) و به اهتمام **سلمان پارسی** (ره) سخن گفته است[3] شناسایی قرآنها مترجَم کهن نیز گویای این مطلب است که فارسی‌زبانان در منطقه‌های عدیدهٔ مسکونی خویش، برای ادراک مفاهیم قرآنی به ترجمه کردن قرآن مجید دست یازیده‌اند. درین خصوص بایسته است که جانب قرآن مترجَم شمارهٔ (۵۴) کتابخانهٔ آستان قدس رضوی و دیگر تراجم کهن از قرآن را متوجّه باشیم.[4]

---

۱. بسیاری از محقِّقان عصری، زبان و فرهنگ فارسی را پس از ظهور دین اسلام و رواج آن در ایران به مدت دویست سال، زبانی عنوان نشده و ساکت شناسانیده‌اند که این نکته با توجّه به سرنوشت پرفراز و نشیب و نائبات فارسی و فارسی‌زبانان و معدوم شدنِ اسناد مکتوب فارسی، بخصوص تراجم قرآن مجید که بدون تردید از دهه‌های نخستین دورهٔ اسلامی عنوان بوده است، محقَّق نمی‌نماید.

۲. نظری دیگر نیز هست مبتنی بر اینکه زبان فارسی در ادوار پیش از اسلام نیز در عرض پهلوی وجود داشته است. رک : محمد معین؛ برهان قاطع (مقدمه) ج ۱ / ص بیست و هفت.

۳. تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم، دیباچهٔ مفسِّر، خطّی، بودلیان ۸۶۸، ۸ آ.

۴. این قرآن مترجم را نگارنده برای نخستین‌بار به آقای دکتر علی رواقی ـ که در شناخت گونه‌های

زبان فارسی با هویّت فرهنگیِ بعد از اسلام از همان دهه‌های نخستین که دین اسلام سرزمین فارسی‌زبانان را منوّر به نور توحید کرد به کارکَرْدی ارزنده برگرفته شد و سوای کارهای تفسیری، تاریخی و ادبیی که در گوشه و کنار منطقهٔ فارسی‌زبانان صورت می‌گرفت، عمیق‌ترین تحقیقات و تتبعات پیرامن علوم اسلامی به زبان فارسی در مراکز سیاسی ـ علمی غزنین، ماوراءالنهر، هرات، خوارزم، فارس، آسیای میانه، دهلی و... انجام شد، بطوریکه در زمینه‌های ادبی و کلامی و عرفانی، فارسی‌زبانان گسترده‌ترین و دقیق‌ترین آثار علمی را برای جهان اسلام به ارمغان آوردند، آن‌چنانکه می‌توان بر اثرِ خدمات فرهنگی آنان، زبان فارسی را پس از زبان عربی، شاخص‌ترین زبان جهان اسلام بشمار آورد.

فارسی بعنوان دومین زبان در جهان اسلام

هزار و اندی سال تلاش و حرکت فرهنگی که بوسیلهٔ پیشینیان فرهنگْدوستِ مسلمان در مراکز علمی، چونانِ بلخ و بخارا، غزنی، خراسان، فارس، خوارزم بعمل آمد، و صدها تألیف، تصنیف و ترجمه در زمینه‌های علوم قرآنی، حدیث نبوی، شعر و ادب، طبّ روحانی و جسمانی، کلام، اصول و فقه، عرفان و تصوف، تاریخ و جغرافیا، اخلاق، سیاسات مُدُن و آیینِ کشورداری و... پیشکش جهان اسلام و عالم بشریّت گردید، سبب شد که در فرهنگ اسلامی، زبان فارسی در کنار زبان عربی از اعتبار و رونق خاص و ویژه‌یی برخوردار گردد. آن‌چنانکه بتوان همواره زبان فارسی را پس از زبان عربی، و شاید به موازات زبان عربی، در شناخت فرهنگ اسلامی حائز اهمیت دانست، بطوریکه به جرأت می‌توان گفت که در عصر حاضر نمی‌توانیم پیکرهٔ فرهنگ اسلامی را با تمامی زیبائیهایش برتراشیم مگر اینکه جانب اهمیت و اعتبار زبانهای عربی و فارسی را در تتبُّعات و تحقیقات و برتراشیدن مجسمهٔ فرهنگ اسلامی متوجّه شویم و توجّه دهیم.

توجّه به زبان عربی خوشبختانه در میان فارسی‌زبانان از دیرباز مورد تأمُّل بوده

← زبان فارسی و واژه‌های کهن تخصص دارد ـ معرفی کرد. وی چند سال است که پیرامن تصحیح و تحقیق آن اثرِ ارزنده کار می‌کند و قصد چاپ آن را دارد. نیز رک: آشنایی با قرآن مترجم قدس، پژوهش دکتر علی رواقی ۷-۱۳.

است و به اقتضای عوامل عدیده و به مددِ پیوندِ استوار و سخته میان زبان و فرهنگ فارسی و عربی باریکترین دقیقه‌های علمی و فرهنگی را عنوان کرده‌اند و سخت‌ترین عقده‌های فکری اعمّ از دقایق الهی، نبوّتی، ولایتی، کلامی، اصولی، فقهی، منطقی، و بطور کلی علوم دقیقه و غیردقیقه را بازگشاده‌اند. حال آنکه برغم فارسی‌زبانان، عربها در طول تاریخ، جز در مواردی خاص، از اهمیّت زبان و فرهنگ فارسی بی‌اطلاع بوده‌اند و ازین اصل اصیل بدور مانده‌اند. این ناآگاهی نه‌تنها در میان دانشیانِ پیشینِ آنان معمول بوده، بل در عصر حاضر که اهمیّت تحقیقات و تتبُّعات فرهنگ فارسی در جهان روشن و منجّز شده است نیز رواج دارد.

محقَّق است که اساسی‌ترین وظیفهٔ زبان عینیت بخشیدن به مفاهیم تجردی و ذهنی است. آنگاه که اصول و فروع دین مبین اسلام با ساختهای زبان فارسی عینیت یافت و یافته‌های نازک و باریک فرهنگ اسلامی با هیأت و صُوَرِ زبانیِ فارسی شکلْ پذیرفت، زبان مورد بحث یکی از اسباب و وسایلی شد از برای رسانیدن، تبلیغ و تبیین دین اسلام در سرزمینهایی که از مراکز تجمُّع عربها بدور بود. چندانکه دین اسلام و مفاهیم الهی ـ انسانی آن در شبه قارهٔ هند و حتّی تا اقصی نقاط آسیا، چون کشور چین[1] بوسیلهٔ زبان و فرهنگ فارسی ـ اسلامی نفوذ و شیوع پیدا کرد. چندانکه بسیاری از مفاهیم قرآنی، حدیثی، اخباری، کلامی، فقهی و... در شبه قارهٔ هند از طریق زبان فارسی رواج یافت، بطوریکه تمامی سلاسل حاکم در شبه قاره، مانند غزنویان، غلامیان، خلجیان، تغلقیان، و لودیان، بیشترینهٔ مواد مذهبی، دفتری و ثقافتی خود را براساس زبان فارسی بنا گذاردند. و این امر سبب شد تا از همان آغاز کسانی چون سیّد محمد اسماعیل بخاری، شاه حسین زنجانی و علی هجویری در زمینه‌های تفسیر و حدیث و فقه و عرفان اسلامی، آثاری به زبان فارسی در شبه قاره پرداختند[2] و پس از آن به مدّتِ چندین قرن زبان فارسی بعنوان زبان دینی و علمی مسلمانان شبه قاره قلمداد شد و ارزنده‌ترین نگاشته‌هایی در زمینهٔ علوم اسلامی

---

۱. در خصوص تأثیر زبان و فرهنگ فارسی: در چین، رک: دانش‌پژوه: نگاهی گذرا به پیوند فرهنگ ایران و چین، نسخه‌های خطّی، دفتر ۱۱ و ۱۲ ص ۱۰۰۶ به بعد، نیز رک: ابن بطوطه، سفرنامه (ترجمه) ۷۴۹/۲ که یاد کرده است از آنکه در چین شعر فارسی می‌خوانده‌اند.

۲. رک: تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند (اردو) ۶۸/۱.

ساخته شد.

نیز در همانجا بود که در سدهٔ دهم و یازدهم که ایران درکشاکش تشکیل دولت مذهبی ـ ملی صفوی بود، مراکز علمی و فرهنگی رسمی و غیررسمی رونق گرفت و سوای مسلمانان شبه قاره، بسیاری از دانشیان و متفکّران ایرانی در آنجا به تألیف و تدوین و تصنیف و ترجمهٔ آثاری سخته در زمینه‌های فرهنگ و علوم اسلامی به زبان فارسی نایل آمدند بدانگونه که جمع میان فرهنگ اسلامی به مدد زبانهای عربی و فارسی، نه‌تنها هویّت شاخص و برازنده‌ای برای جامعهٔ مسلمان ارزانی داشت، بل اگر با بینشی توأم به خلوص بـه آن نگریسته می‌شد، می‌توانست متضمّن سرنوشت فرهنگیِ عالم بشریّت نیز باشد. لکن پس از هزار و اندی سال عده‌ای در پیِ آن شدند که گنجینهٔ علوم اسلامی را ـ که به زبانهای عربی و فارسی فراهم آمده بود ـ بپراکنند و با تأسیس کشورهای نوپا، و کشورداریهای نارس و ناپخته ـ خاصه در منطقهٔ دراز دامنِ فارسی‌زبانان ـ نامهای چندگانه‌ای با صفتهای چندین‌گانه برای زبان فارسی عنوان کنند تا در پی آن عصبیتهای قومی و ملی و مذهبی و... را بپرورانند و عقدهٔ کور اختلافها را کورتر کنند. از آنگاه است که زبان فارسی از توانایی و زایندگی مستحکم و متینش بیگانه می‌گردد و با هویّت فرهنگی دیرینه‌اش ناآشنا می‌مانَد و فارسی‌زبانان در مرزها و محدوده‌های سیاسیِ چندگانه پراکنده می‌شوند و زبان فارسی در شبه قاره، هویّت اساطیری پیدا می‌کند و در میان فارسی‌زبانان مسلمان روسیهٔ شوروی تنگناهای سیاسی خاص را متحمل می‌شود و در افغانستان با دید عصبیت‌آمیزی درمی‌آمیزد و در تضادگویش پشتو رویاروی می‌شود و وسیلهٔ دست زبانشناسانِ سیاستْ‌باز قرار می‌گیرد. نگارنده درین گفتار خوانندهٔ ارجمند را به هویت زبان فارسی در افغانستان توجّه می‌دهد.

یک روح در دو تن

آنگاه که پای مباحث علمی و تحقیقی درمیان است، عصبیت را ارجی و جایی نیست. و با توجّه به این اصل اصیل تردیدی نیست که دو ملتی که از حدود کمتر از دو قرن به این طرف به نامهای ایرانی و افغانستانی عنوان می‌شوند، و پیش از آنکه یک روح باشند در دو کالبد، روحی بوده‌اند با طیران در یک کالبد که قندِ مدنیّت اسلامی را با شکّر زبان فارسی ـ که طوطیان هند را شکرْشکن می‌کرد ـ به اقصی نقاط

آسیا می‌رسانیدند. اما غنای اقتصادی و فرهنگی شبه قاره و الزامهای جغرافیایی آن سرزمین و طمعهای خام استعمارگران انگلیس از آنجا، سبب شد که آن بزرگْبرونانِ خوارْاندرون سرزمینی به نام افغانستان در قاموس جغرافیای جهان عنوان کنند. بحیثیتی که مانع و سدّی باشد روسیهٔ شوروی را، همچون کلیدی ناهموار که قفل گنجینهٔ شبه قاره بوسیلهٔ رقیبان آنان گشاده نگردد.

باری، بدینسان کشوری با پیشینهٔ درازْدامنِ تاریخی و فرهنگی که یگانه‌ساز اقوام و قبایلی چون تاجیکان، هزارگان، چور آیماکهای تاجیک، لران، کردان، بختیاران، بلوچان، ازبکان، ترکمانان، هندیان، عربان و یهودیان بود از سدهٔ هجدهم میلادی[1] با نامی غیرجامع و مستحدث که دربردارندهٔ خصیصه‌های قومی یک قومِ حاشیهْنشین آنجا می‌شود ـ یعنی منسوب به گروه قومی افغان (= اَوگان = اَوَه‌گان) ـ افغانستان خوانده شد که هرگز نتوانست، و نیز نخواهد توانست هویّت شاخص و پیشینهٔ علمی و فرهنگی آن سرزمین را در مجموع حروف خود فراهم آورد و اسمی با مسمّی گردد.

هرچند اسم افغانستان مستحدث است و نوساز، ولیکن نام قوم افغان البتّه به هیأت «پشتون» و «افغان» قدمتی دارد و پیشینه‌ای. در بُن و ریشه و وجه تسمیهٔ این کلمه اختلاف است: عده‌ای بر اثرِ عصبیتهای نااستوار آن قوم را به بنی‌اسرائیل نسبت می‌کنند و درین زمینه رساله‌هایی نیز پرداخته‌اند مانند رسالهٔ اسرائیلیه از محمد علیخان[2] و مطلع الأنوار که یکی از مآخذ عمدهٔ صاحب تاریخ فرشته در خصوص «افغانها» بوده است. در اغلب این نگاشته‌ها در خصوص ریشه و وجه تسمیهٔ «افغان» می‌خوانیم که: آنان «از نسل قبطیه فرعون‌اند وقتی موسی علیه‌السَّلام بر آن کافران غالب آمد بسیاری از قبطیان توبه کرده به دین موسی متجلّی گشتند و جماعتی از ایشان [که] از کمال جهل اسلام اختیار ناکرده، جلای وطن گزیدند و به هندوستان آمده درکوه سلیمان[3] که مابین ملتان و پشاور است ساکن شدند. و قبیلهٔ ایشان چون بسیار شد موسوم به افغان گردیدند و چون اولاد ایشان بسیار شد به معمورهٔ هندوستان، مثل کرمان و پشاور متصرّف گردیدند و راجه لاهور که با راجه اجمیر

---

۱. رک : ارانسکی: مقدمه فقه اللغه ایرانی، ترجمهٔ کریم کشاورز، ص ۲۲۸ .

۲. فهرست مخطوطات شیرانی، محمد بشیر حسین، ج ۱ / ص ۶۲.

۳. رک : ابوریحان بیرونی، تحقیق ماللهند ۹۵ .

خویشی داشت قصد دفع ایشان نمود اما افغانها به امداد مردم کابل و خلخ چند کرت دفع کفار کردند، و کفار بجهت خوف، آب نیلاب [برایشان بستند] و به مقام خود در برسات مراجعت کردند. و مردم کابل و خلخ نیز به خانه‌های خود رفتند و هرکه از ایشان می‌پرسید که احوال مسلمانان کوهستان به کجا انجامید؟ ایشان جواب می‌دادند که کوهستان مگویید، افغان بگویید، بجز افغان و غوغا در آنجا چیزی دیگر نیست»[۱].

عده‌ای دیگر ریشهٔ آنان را از آریائیهای بسیار اصیل بشمار می‌آورند که البته براساس موازین و قواعد علمیِ زبانشناسی و باستانشناسی، این نظر مقرون به صواب است؛ زیرا زبان آنان ـ که پشتو نامیده می‌شود ـ از دیدگاه زبانشناسیِ تطبیقی، خویشی و قرابتِ بیخاور و بنیادی با زبانهای سنسکریت و اوستائی دارد[۲]. برمبنای این نظریه، قوم مورد بحث را، باید که پشتون (= پختون، بضم یا بفتح اوّل) خواند زیرا اسناد و مآخذ پیش از اسلام می‌نمایاند که قوم پشتون از اقوام آریائی بوده‌اند و زبان آنان نیز لهجه‌ای بوده است از خانوادهٔ زبانهای هند و ایرانی[۳]، معروف به پشتو Pashto (= پختو). با توجه به این نظریه معلوم نیست که چگونه این قبیلهٔ پشتون تغییر نام داده‌اند و در مآخذ و منابع بعد از اسلام به «افغان» شهرت یافته‌اند.

تعدّد زبانی در افغانستان

گفتیم که در افغانستان قبیله‌ها و قومهای عدیده‌ای می‌زیند همچون تاجیکان، هزارگان، پشتونان، چورآیماکهای تاجیک، لران، کردان، بختیاران، بلوچان، ازبکان، ترکمانان، هندیان، تازیان و... که بیشترینهٔ این قبایل و طوایف دارای زبان، گویش و یا لهجه‌ای ویژه هستند؛ بطوری که اگر فقط بر منطقهٔ کوهستانی پامیر نظر اندازیم و از نظرگاه زبانشناسی به مطالعهٔ گویشها، لهجه و گونه‌های زبانی بپردازیم، درخواهیم یافت که تنها در محدودهٔ همان منطقه، زبانها و گویشهایی چون شُغْنی Sujnī، وخی Waxī، مُنجی Munjī، اِشکاشمی Ishkāshmī، سَنْگلیچی Sanglīcī، یازغلامی

---

۱. فرهنگ آنندراج، طبع تهران، ذیل: اف غ.

۲. رک: سالنامهٔ کابل، گفتار مرحوم عبدالحی حبیبی، سال ۱۳۲۵-۱۳۲۶، ص ۲۴۸.

۳. رک: ایران باستان ج ۳ / ص ۲۲۶۶.

Yazghulāmi ، زباکی Zebāki ، سریکلی Sarikoli ، شغنی Shughni ، ارموری Ormuri بکار گرفته می‌شوند و تداول دارند.

سوای آنچه نام بردیم در افغانستانّ هریک از گویشها، زبانها و لهجه‌های مزبور دارای گونه‌های متعددیست. چنانکه زبان پشتو دارای دو گونهٔ شرقی و غربی می‌باشد و نیز فارسی معمول در افغانستان دارای سه‌گونهٔ شاخص کابلی، خراسانی و بامیانی (= هزاره‌ای) می‌باشد که گونهٔ بامیانی بقیاس دو گونهٔ دیگر بسیار اصیل و مصون از تغییر و تحویل بنیادی مانده و چونان گونه‌های کابلی و خراسانی پذیرای عوامل طبیعی و غیرطبیعی ـ سیاسی که در افغانستان رخ نموده ـ نشده است.

این تعدّد زبانی در افغانستان عوامل متعددی دارد، از جملهٔ مهمترین عوامل موجود، عامل طبیعی است و محیطی. چندانکه مشهور است افغانستان کشوریست کوهستانی، و دارای سلسله جبالهای بسیار رفیع و شامخ، بطوریکه حتّی در بعضی مناطق یک قوم و قبیلهٔ خاص را همچون مرزهای سیاسی، در مواضع چندگانه محدود کرده است و محصور. از آنجا که مردم آن مناطق تاکنون بر نابرابریها و ناهمواریهای طبیعی فائق نشده‌اند، و از آنجا که دولتهای چند دههٔ اخیر افغانستان هم در اندیشهٔ از میان برداشتن موانع طبیعی مزبور نبوده‌اند، وجود فاصله‌های مکانی حتّی در میان یک قوم نیز گونه‌های زبانی چندگانه‌ای ایجاد کرده است.

عامل دیگر که موجبات ناپیدایی زبان معیار در افغانستان شد و تعدّد زبانی در آن کشور به بار آورد، نبودنِ وسایل و امکاناتی بوده است که ارتباطهای همگانی را در سطح کشور تضمین می‌کند.

دیگر آنکه اهالی آن کشور از درون به سه منطقهٔ سیاسیِ موجود در برون، دل بسته بود، بگونه‌ای که آرمانهای فرهنگی و اقتصادی خود را از سه منطقهٔ سیاسی ایران، روسیهٔ شوروی و پاکستان (یا بهتر گفته شود شبه قارهٔ هند و پاکستان) می‌جست، آن هم نه در حدّی که معمول مشترکات و علایق فرهنگی و اقتصادی منطقه‌یی باشد که خود بدیهی است و طبیعی، بل به مظاهری که پس از پیدایش افغانستان در این سه کشور عنوان شده بود و مربوط بود به مدنیّت مدرن و عصری ایران با مرزهای سیاسی کنونی و اقتصاد نفتی و مظاهر آن، روسیهٔ شوروی با یافته‌های مربوط به اندیشه‌های دهری، پاکستان با سیاستی نوپای و اقتصادی نااستوار و پسندهای فرهنگی چندگانه‌اش.

از عوامل مؤثّر دیگر که سبب کورتر شدن عقدهٔ چندگانگی زبان در افغانستان شده است، عنوان کردن گویش پشتو است به عنوان زبانی رسمی، که بظنِّ ناصائب بسیاری، هویّت ملی افغانستان در گرو آنست. طرح این مسأله ـ یعنی پیوند هویّت ملی افغانستان با زبان پشتو ـ نه‌تنها هویّت فرهنگی فارسی را در آن کشور در وضع نگران‌کننده‌ای قرار داده است، بل ضربه‌های شدید اقتصادی و نارسیدن به رسایی گویش پشتو و... را نیز درپی داشته است. با آنهم، زبانهایی که امروز، از نظرگاه سیاسی و زبانشناسی در خصوص افغانستان عنوان می‌گردد و ملحوظ نظر مراکز علمی جهان می‌باشد دو زبان فارسی و پشتو است که ذیلاً به وضعیت و کارکرد آنها توجّه می‌دهم.

گویش پشتو و هویّت افغانستانیها

پیشتر گفته شد که پشتو (pashtō) یا پختو (paxtō) یکی از لهجه‌های کهن زبانهای هندو ایرانی است که براساس موازین زبانشناسی، از یکسو با اوستائی و از سوی دیگر با سانسکریت قرابتها و مشابهتهای زیاد دارد. گویش مزبور از دیدگاه ساختاری و آوایی از تحویل و تبدیلی که متوجّه دیگر زبانها و گویشهای هند وایرانی بوده است بدور مانده، و در نتیجه بسیاری از پیچیدگیهای آوایی و بافتی کهن در آن مشهود است بطوریکه خطّ عربی ـ که برای گویش مزبور پس از ظهور دین اسلام پذیرفته شده است ـ در بسیاری از موارد آوایی و صوتی ناتوان و نارساست.

گویش مورد بحث، عینیتْ‌بخشِ مفاهیم زندگی قومی بوده است نه نام پشتون که در حواشی سلسله جبال سلیمان می‌زیسته‌اند و هم‌اکنون در بسیاری از مناطق افغانستان و نوارهای مرزی ایران و پاکستان توطّن اختیار کرده‌اند، و در افغانستان بیشتر به نام افغان زمام امور سیاسی و اداری آن کشور را پس از پیدایی آن کشور، چه مستقیم و چه غیرمستقیم، دردست دارند.

سالها پس از ظهور دین اسلام که پشتون‌ها از حدود کوه سلیمان کوچیدند و به سرزمینهای گسترده‌تر رسیدند و با مدنیّت چند بُعدی مسلمانان فارسی‌زبان رویاروی شدند بر اثر برخورد فرهنگ ساده و نیز آشنایی آنان با مدنیّت فارسی‌زبانان، نتایج زبانی نیز ببار آمد، که در مطالعات زبانشناسی و اهمیت زبان فارسی و کارکرد تاریخی آن، از اهمیتی ویژه برخوردار است و برغم اهمیتی که در

قلمرو تتبُّعات زبانشناسی در افغانستان دارد تاکنون نه زبانشناسان روسی و اروپایی، و نه زبانشناسان منطقه‌یی، بدان توجه نکرده‌اند و نیز توجّه نداده‌اند.

یکی از نتایج مهم برخورد مزبور، غنائی است که زبان فارسی از نظرگاه واژگانی به گویش پشتو ارزانی کرد؛ زیرا همچنانکه گفتیم مدنیّت پشتونها از سادگی و تک‌بُعدی بودن زندگیِ صحراگردی و دامداری و عشیره‌یی برخوردار بود، و قهراً از مظاهر و مفاهیم مدنیّت شهری و اصول و موازین شهرنشینی بدور می‌نمود. با آمدن پشتونها به شهرها، و همشهری شدنِشان با فارسی‌زبانان، مفاهیمی جدید و مظاهری تازه در زندگی روزمره و عملیِ آنان مطرح شد که صور و هیآتی که بتوانند آن مفاهیم را ـ با توجّه به وجههٔ قراردادی بودن زبان ـ عینیّت بخشند در واژگان گویش‌شان نبود، از اینرو به واژگان و قراردادهای لفظی زبان فارسی روی آوردند و بسیاری از واژه‌های فارسی را با اندک تحویل و تغییری در جنبه‌های آوایی و صوتی آنها، وارد گویش خود کردند. نگاهی به اینگونه واژه‌های دخیل گویش پشتو دقیقاً تأثُّر پشتونها را از زندگی ثابت و شهری فارسی‌زبانان و علاقه به کشاورزی و بازرگانی و صنعت و... می‌نمایاند. به برخی ازین واژه‌ها توجّه کنید: آباد، انبار، انبر، بادام، بازار، بام، پل، ترب، توت، جارو، جامه، چار مغز، چراغ، چرخ، دانه، خانهز دیوال (= دیوار)، ساوزی (= سبزی)، کاریز، گندم، میوه...

سوای واژه‌های فارسی، واژه‌های دخیل عربی در پشتو، که مربوط به مظاهر دین و عقیده و آیین کشورداری و... می‌شود، و بخش مهمی از دستگاه واژگانی گویش پشتو را می‌سازد، نیز از طریق زبان فارسی، و در بسیاری از موارد با مشخصه‌های صوتی و آوایی زبان فارسی، وارد آن گویش شده است.

دیگر از بهره‌هایی که بر اثرِ همزیست شدنِ پشتونها با فارسی‌زبانان، متوجّه آنان بود و از نتیجهٔ پیشین نیز با اهمیت‌تر است، آنست که: آنان بر پی آمیزش و سلوک اجتماعی با فارسی‌زبانان، به آموزش زبان فارسی پرداختند. زیرا دریافته بودند که جمیع ارتباطها و امور مربوط به کشت و زرع، تجارت، زندگی شهری و پسندهای آن با ساخت و صورِ زبان فارسی مقدور است و بدون دستیابی بر آن زبان، بیرق زندگی آنان با این مدنیّت گسترده و دراز دامن عَلَم نمی‌شود. این نیاز آنان را به فراگیری و تحصیل زبان مزبور واداشت که بابِ آشنایی با فرهنگ غنی و شگرف فارسی را به روی آنان گشود.

پشتونها بر اثرِ گرایش به تمدنی عالیتر، و نیازمندیهای اقتصادی و فرهنگی[1] و ارتفاع نیازهای عدیدهٔ زندگی روزمره، به فراگیری عمیق زبان فارسی یعنی گذر از زبان پشتو و دستیابی به زبان فارسی نایل آمدند که اگر زبانشناسانِ سیاستْباز و اختلاف‌افگنانِ ترسان از پیوندهای جوامع مسلمان، نردی مزوّرانه نمی‌باختند، هرگز در جامعهٔ مسلمان افغانستان، مسألهٔ دوزبانه بودن، به معضله و عقده‌ای کور تبدیل نمی‌شد و زبان و فرهنگ فارسی با تمامی خصیصه‌های اسلامیش هویّت فرهنگ ذهنی آن کشور را تضمین می‌کرد.

بهرحال، آن چنان که دورنمای فرهنگی اسلام در منطقهٔ مورد بحث می‌نمایاند، از آنگاه که پشتونها با فارسی‌زبانان همزیست شدند و گویا پس از آنکه به گذر زبانی دست یافتند، با خطِ عربی ـ فارسی نیز آشنایی حاصل کردند. و پس ازین آنچه از نظرگاه فلسفی ـ عقلی مطمح نظرشان بود از طریق آثار مکتوب زبان فارسی و عربی تحقُّق می‌یافت؛ تا آنکه در سدهٔ نهم هجری گویش مورد بحث، پا به عرصهٔ کتابت گذارد و اوَّلین سندِ مکتوب به گویش پشتو در باب قبایل یوسف‌زائی و غلبهٔ آنان بر امارت سوات، بوسیلهٔ شیخ ملی در سلک تألیف و تحریر آمد[2]. پس ازین تألیف و تحریر به گویش پشتو معمول شد و بوسیلهٔ پیروان پیرِ روشن و دیگران روبفزونی نهاد، بطوریکه اثری مهم به نام خیرالبیان، بوسیلهٔ بایزید انصاری مدعو به پیر روشن (۸۵-۱۵۲۵ م) در زمینهٔ مبانی تعالیم روشنیان پرداخته شد[3]. در سدهٔ دهم و یازدهم به هیأت مکتوب و فلسفهٔ ذهنی در گویش پشتو، توجّه بیشتری شد و شاعرانی متتبِّع همچون خوشحال‌خان ختک (۱۶۸۸-۱۶۱۳ م) ظهور کردند و اشعاری تغزلی و آموزشی به تبع سروده‌های سعدی و حافظ و جامی ساختند و بر غنای فلسفهٔ ذهنی و صورتِ مکتوبِ گویش مزبور افزودند.

اما این سیر و حرکت به دلایلی، به حیات طبیعی خود نتوانست ادامه بدهد،

---

۱. رک : دلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۵ و مابعد.

۲. قیاس شود با عبدالحی حبیبی : پته خزانه، ص ۶، که آن مرحوم رسالهٔ مزبور را دربارهٔ تاریخ برنمی‌گیرد بل اثری در احوال اجتماعی و اصلاحات ارضی می‌داند.

۳. پیر روشن مؤسس این سلسله است که خود را مسیح خواند و به اصلاحات اجتماعی و... پرداخت تا آنکه بوسیلهٔ خوانین پشتون در ۱۹۱۱ بقتل رسید. رک: دبستان مذاهب، تصحیح رحیم رضا ملک‌زاده، تهران ۱۳۵۲، ج ۱ / ۲۷۹-۲۸۶.

هنوز آثار مکتوب پشتو از شمار معدودی تجاوز نکرد که دیدگاههای هویّت ملی، عصبیتهای قومی، فکرِ خوار داشت و بزرگداشت زبانها در افغانستان با مفهوم مجرَّد زبان درآمیخت، و اوّلین اثرِ ناخوش و نامقبول آن که بیماری قدیم‌گرایی در خصوص گویش پشتو باشد، عنوان شد. جای شگفتی است که زایش آراء مزبور در پسِ زبان پشتو، در میان مردم نبوده است. بلکه خاستگاه این بینش ناصائب، دربارهای امیران و حکام بوده است که گویا از جانب انگلیسها برنامه‌ریزی شده بوده باشد. چندانکه اسباب اوّلیه درین مورد در دورهٔ امیر عبدالرحمن‌خان مهیّا شد. وی تألیف و تدوین قاموس لغات پشتو را عنوان کرده بود. در دورهٔ امیر حبیب‌الله خان بقول محمود طرزی در سراج الأخبار امانیه «بسی کلمات زبان پشتو وارد امورات و تعلیمات نظامی شده بود» زیرا بظنّ وی صلابت و مهابت زبان مزبور برای امور نظامی و ارتشی مناسب‌تر از فارسی می‌نمود[۱] (!) و امان الله خان رسماً اعلام نمود که او را «تولواک» بخوانند، کلمه‌ای مرکّب از تول = تمام + واک = اختیار = صاحبْ‌اختیارِ مطلق. مرده ریگ پشتوزدگی امیران مزبور چون به ظاهر شاه رسید، اندیشهٔ هویّت ملی و استقلال افغانستان به ارتباط زبان پشتو عنوان شد. ازین پس پشتو بعنوان زبان ملی و رسمی، در کنار زبان فارسی در افغانستان مطرح گردید و در نظام اداری و آموزشی کشور با پشتوانهٔ اقتصادی و امتیازهای اجتماعی و سیاسی بیشتر جایگزین شد و جامعهٔ یک زبانهٔ افغانستان دچار دوگانگی زبانی با توجّه به مفهوم تضاد و تقابلِ ستیزآمیز زبانی گردید و این سازِ ناسازوار حیثیت رسمی و علمی یافت و برای آتشین کردن و شیوع آن «کنگره»بازی شروع شد.

در اینجا لازم به یادآوریست که دوزبانه و یا چندزبانه بودنِ یک جامعهٔ واحد سیاسی از نظرگاه علمی زبانشناسی نه‌تنها نامقبول نیست بلکه این مسأله دارای محاسن و مزایایی نیز می‌تواند باشد درصورتی که مسأله دوزبانه و یا چندزبانه بودن در یک جامعه، با مفاهیم مربوط به سیاست، عصبیتهای قومی، مذهبی، اقتصادی، و بطور کلّی با مفاهیمی درخصوص خوارداشت و بزرگداشت فلان و بهمان زبان و تقابل دشمنانهٔ زبانها و اهل زبانها نیامیزد. در جامعهٔ واحد سیاسی، آنگاه که مفاهیمِ ناخوشِ مزبور در ورای زبانها قرار نگیرد، اهل زبانهای رایج در یک جامعه، می‌توانند

---

۱. مقالات محمود طرزی در سراج الاخبار، باهتمام روان فرهادی، طبع کابل ۷۷۵.

به صور و هیأت مختلف و متنوّع بیندیشند و اندیشه‌هایشان را عینیّت ببخشند که این خود در پروردن جامعه و تنوّع فرهنگی آنان مؤثّر می‌افتد. ولیکن چون مفاهیم نامربوط مزبور با دیدگاههای زبانی درآمیزد، نتیجه بعکس آنچه گفتیم، خواهد بود. چنانچه در افغانستان بجای آنکه بینش علمی دوزبانه پرورش بیابد، دیدگاههای عصبیت‌آمیز و غیرعلمی، پیرامنِ فارسی و پشتو ایجاد شد. پشتونها به بیماری کهن‌گرایی در خصوص زبان گرفتار شدند و هیچگونه نظر انتقادی و نظرات علمی زبانشناسی زبانشناسان داخلی و خارجی را پذیره نگردیدند و هرگونه علاقهٔ فارسی‌گرایانه را حمل بر بی‌اعتنایی به «هویّت ملی افغانستان» خواندند و از طریق امور سیاسی، اداری و آموزشی و نیز از راه رسانه‌های گروهی به احتمالِ واژگان و حتّی برخی از ساختهای پشتو بر فارسی برآمدند. در برابر آنان، فارسی‌زبانان نیز دچار عصبیت شدند و بجای آنکه برمبنای یافته‌های علمی زبانشناسی و توجّه به ارزندگی و سختگی هویّت فرهنگی فارسی نوین، مسألهٔ تضادِ ستیزآمیز و تفرقه‌انگیز دوزبانه بودنِ جامعهٔ افغانستان را حل کنند به خوارْداشت و ناتوان نمودن زبان و فرهنگ پشتو دست یازیدند، و بجای طرح مباحث علمی در خصوص بازگشاییِ عقدهٔ زبانی به مجامله و سخریه پرداختند. این برخورد زبانی تضاد و تقابل زبانی را در آنجا تشدید کرد و بظاهر، نظراندازیِ نصف را پیرامنِ پشتو و فارسی در جمیع شؤون زندگ صوری و معنوی افغانستان عنوان کرد آن چنان که در مراکز آموزشی بسیاری از استعدادها عبث ماند، و از جهت اقتصادی بر پیکرهٔ اقتصادِ ناتوان آن کشور ضربه‌های کاری و اساسی وارد آورد و در نتیجه، نه‌تنها فارسی‌زبان نتوانست بر توانایی و زایایی زبان و فرهنگ فارسی اهتمامی درخور ورزد، بلکه پشتوزبان نیز به بهره‌وری از زبان و فرهنگ فارسی و غنا بخشیدن به زبان و فرهنگ پشتو محروم ماند.

دیری نپایید که تنی چند از محقّقان پشتوزبان بغرض دفاع از پشتو راهی نه چندان محقّقانه برگزیدند و اسنادی در خصوص پشتو ساختند و پرداختند و مشکل تضاد زبانی مزبور را مشکلتر کردند.

زبان فارسی در افغانستان

گفتیم که: زبان فارسی‌که امروزه در سه قلمرو سیاسی ایران، افغانستان و

تاجیکستانِ روسیهٔ شوروی معمول است، درگذشته، در مراکز علمی و فرهنگی بلخ، غزنین، هرات، فارس و... ببار آمده و هویّت اسلامیش را نشان داده است با نامهای فارسی، فارسی دری و دری[1]. اما پس از آنکه قلمرو یگانهٔ زبان فارسی به شکل و هیأت امروزینه درآمد، زبانشناسان ـ خاصه ارباب زبانشناسی در روسیهٔ شوروی ـ در هر منطقه‌ای، اسمی برای زبان مورد بحث عنوان کردند بطوری که فارسی معمول در ایران را «فارسی» خواندند و فارسی رایج در افغانستان را «دری» نامیدند، و از فارسی متداول در تاجیکستان به «تاجیکی» تعبیر کردند. این اختلاف اسامی که اختلاف معانی و مردمی را نیز درپی داشت، رفته رفته در میان زبانشناسان و دستورنگاران قلمرو سه‌گانهٔ سیاسی زبان فارسی نیز راه یافت و بعضی از آنان بدون توجّه به مقاصد غیرزبانی آن نظر، به پروردن آن همّت گماشتند. چنانچه آقای نکهتِ سعیدی ـ معلّم دانشکدهٔ ادبیات کابل ـ در «دستور زبان معاصر دری» از نامهٔ خانم کیسیلووَه ـ زبانشناس انستیتوی شرقشناسی اکادیمی علوم شوروی ـ نقل می‌کند که: «بنابه اجازهٔتان، آقای حبیب یک نسخه گرامر دری‌تان را به من دادند تا آشنا شوم. همینکه احساس کردم [که] تا اکنون هستند محقّقانی که وجود یک زبان مستقل ادبی در افغانستان را انکار می‌کنند از جملهٔ آنها آقای حمیدی (عبدالحبیب) از هموطنان شما می‌باشند که می‌گویند: زبان گفتگویی [= گفتاری] ما لهجهٔ کابلی است که در حقیقت با زبان تهران خیلی فرق دارد، اما زبان ادبی ما همانا زبان امروزهٔ فارسی ایران است و بس. من از سال ۱۹۵۸ با این مفکوره مبارزه کردم و به نفع زبان شما گفتم و نوشتم. حالا که با نظریهٔ علمی خودتان دربارهٔ موجودیت سه شاخهٔ مستقل زبان فارسی در مملکت همجوار آشنا شدم، درجهٔ مسرّت و لذّت مرا تصور کرده می‌توانید؟[2]»

ای.م.اُرانسکی ـ یکی از زبانشناسان بنام روسیه شوروی ـ در بررسیی که از سه شاخهٔ زبان فارسی ـ شاخه‌های ایرانی، افغانستانی و تاجیکی ـ کرده است، معتقد به دو نام «فارسی» و «تاجیکی» است بطوری که فارسی در ایران معمول است و

---

۱. رک: دیوان فرخی، طبع عبدالرسولی ص ۴۰۰، لغت فرس، ص ۲۶۱، تاریخ بلعمی ۲، تاریخ بیهقی ۷۷، برهان قاطع (مقدمه) ص ۲۵-۳۶.

۲. دستور زبان معاصر دری، طبع کابل، مقدمه، ص کاف.

تاجیکی در افغانستان و تاجیکستان شوروی. با توجّه به اینکه «پارسی و تاجیکی در طیِّ قرنهای متمادی تا دوران متأخّر ـ قرون وسطی ـ یکی بود. فقط در قرنهای اخیر به سبب شرایط متفاوت تاریخی آسیای میانه و ایران، جریان انشعاب دو زبان از زبان واحدِ سابق‌الذکر آغاز گشت و منجر بدان شد که زبانهای کنونی فارسی و تاجیکی با یکدیگر تفاوت پیدا کنند[1]».

محقّق است که زبان فارسی همانند هر زبانی دیگر، از جهتِ کارکرد و استعمالش دارای دو «گونه» می‌باشد: گونهٔ ادبی (= نوشتن) و گونه گفتاری.

زبان فارسی در قلمرو سه‌گانهٔ سیاسی آن زبان، بدون تردید بر اثرِ پسندهای اجتماعی، عقیدتی، اقتصادی و ارتباطهای سیاسی و فرهنگی با ملل و دول مختلف، و بطور کلی مدنیّت موجود در سه منطقهٔ مزبور و حتّی عوامل طبیعی، دارای تفاوتهای اندک در دستگاه صوتی و آوایی و دگرگونیهای بیشتر در دستگاه واژگانی می‌باشد. و اگر از کارکردهای نادرست و غلط دستگاه ساختاری و نحوی در سه منطقهٔ سیاسی زبان فارسی ـ که گاهگاهی در گونهٔ گفتاری مشهود است ـ بگذریم، درین زمینه تفاوتی اساسی بچشم نمی‌آید. و امّا در گونه ادبی زبان فارسیِ رایج در افغانستان، ایران و تاجیکستان، تفاوتی در دو دستگاه اساسی زبان یعنی دستگاه آوایی و ساختاری وجود ندارد و اگر به تفاوتهایی ناچیز در خصوص دستگاه ساختاری و آوایی برمی‌خوریم ناشی از آنست که مثلاً در افغانستان هنوز برخی از کاربردهای ساختاریِ قدیم زبان فارسی ـ که بکرات و مرات در متون دیرینه دیده می‌شود ـ رایج است که در ایران یا در تاجیکستان بر اثرِ تحویل و تغییر پسندهای مَدَنی رواج ندارد، ولی از کارکرد و مفهومِ صورِ ساختاری مزبور نیز درین دو منطقهٔ سیاسی زبان فارسی بیگانه نیستند. درحالیکه در دستگاه واژگانی گونه‌های ادبی فارسی در سه منطقهٔ سیاسی مورد بحث، تفاوت چشمگیرتر است؛ زیرا همچنانکه گفتیم واژگان زبان آیینهٔ تمام‌نمای فرهنگ و مدنیّت اهل آن زبان است. البته این تفاوت در بین گونه‌های ادبی فارسی در افغانستان و ایران کمتر است از تفاوتی که بین گونه‌های ادبی فارسی تاجیکستان و ایران موجود است. و این بدان دلیل است که گونهٔ ادبی فارسی در تاجیکستان کارکرد فعّال و رسمی و حیثیت زبان اوّل ندارد و نیز

---

۱. فقه اللغه ایرانی (ترجمه) ص ۲۸۷-۲۸۸.

به خطّ لاتین ـ با شیوهٔ روسی ـ نگاشته می‌شود که این خود سبب شده است که بسیاری از واژه‌های روسی به گونهٔ مزبور راه یابد و تفاوت بیشتری در میان گونهٔ ادبی فارسی تاجیکستان و گونه‌های ادبی فارسی ایران و افغانستان عنوان شود. ولیکن با همهٔ این دگرگونیها که در گونه‌های ادبی فارسی در قلمرو سه‌گانهٔ سیاسی عنوان می‌شود، اسناد مکتوب و مطبوع چنین می‌نمایانند که گونه‌های ادبیِ سه‌گانهٔ مزبور برای فارسی‌زبانان در سه منطقهٔ سیاسی، مفهوم است و گویا[1]؛ زیرا نهاد زبان فارسی یعنی نمودهای ساختاری و آوایی از هم نپاشیده است و در میان فارسی‌زبانان در سه منطقهٔ سیاسی اساسی همشکل دارد. اما عده‌ای از سیاستْ‌بازان و زبانشناسانِ سیاستْ‌بین، براساس نظرهای ناتمام و بررسیهایی که پیرامنِ دستگاه واژگانی زبان بعمل آوردند و یا اندکمایه اختلاف آوایی را در گونهٔ گفتاری سه منطقهٔ سیاسی زبان فارسی مشاهده کردند[2]. دستاوردی به فارسی‌زبانان سه منطقهٔ مورد بحث پیشکش کردند و آن این بود که: زبان فارسی در افغانستان «دری» و در ایران «فارسی» و در تاجیکستان «تاجیکی» نامیده شود. آنان پی برده بودند که «اختلاف خلق از نام» می‌افتد، وقتی نامها جدا گشت، پیامها نیز با شاخ و برگی و تغییر و تبدیلی از سرچشمهٔ واحد بدور می‌افتد و مقاصد آنان برآورده می‌گردد. چندان که پس از تثبیت نامهای سه‌گانه برای زبان فارسی، چنین شد. مفاهیم مذهبی، ملی، قومی، اقتصادی، سیاسی، و بسی مسایل دیگر که هیچ ارتباطی به نفس زبان ندارند در پی نامهای مزبور زایش و پرورش یافت و سوای اهل کتاب و ارباب قلم، بیشترینهٔ فارسی‌زبانانِ سه منطقهٔ سیاسی را از هم غریب و بیگانه کرد و از همکاریها و همدردیها کاست، و بر عصبیتهای ناخوش و ناسازوار افزود.

---

۱. برای اثبات این مسأله، خوانندهٔ ارجمند می‌تواند نگاشته‌های منثور و منظوم نویسندگان و محقّقان صاحب سبک و ممتاز معاصر را که در سه منطقهٔ سیاسیِ مورد بحث عرضه شده است بقیاس برگیرد. و دربن مقایسه بکوشد تا نگاشته‌هایی را مطمح نظر قرار دهد که نویسندگان آنها هرگز به منطقهٔ سیاسی دیگر بود و باش نداشته‌اند.

۲. نظیر این اختلاف را در خصوصِ زبان انگلیسی در قلمرو سیاسی امریکا، انگلیس و مثلاً شبه قارهٔ هند می‌بینیم که چون اختلاف نامها در مورد زبان مزبور، در سه منطقهٔ سیاسی عنوان شود قطعاً مسایل غیرزبانی مانند عصبیتهای قومی، ملی، سیاسی و مذهبی در ورای آن نامها عنوان نخواهد شد.

از امّـهات مسـایلی کـه «اختـلاف نـامها» در خـصوصِ زبـانِ واحـد در مـیان فارسی‌زبانان ـ خاصه فارسی‌زبانان ایران و افغانستان ـ بوجود آورد و مدّتی مـدید اذهان را بخود مشغول داشت و قسمتی از نگاشته‌ها را بخود اختصاص داد، مسألهٔ «از ماست نه از شما» است. نگارنده تا همین روزهای اخیر، آن مسـأله را از زبـان کسانی در حدِّ مدِّرسان دانشکده‌های ادبی افغانستان و ایران شنیده‌ام. تردیدی نیست که همچنان که فرهنگ زبان عربی از آنِ همهٔ مسلمانان جهان است، مآثر فارسی نیز در دورهٔ اسلامی نه‌تنها «میراث حلال» همگی فارسی‌زبانان است بلکه رابطهٔ دایـن بودن و مدیون بودن بین زبان و فرهنگ فارسی، و حتّی آنان که زبان فارسی، زبان مادری ایشان نبوده، ولی در راه تعالی زبان و فرهنگ فارسی کوشیده‌اند و می‌کوشند برقرار است. ولکن سوکمندانه اختلاف نامها در خصوص زبان فـارسی، و زایش و پرورش یافتنِ عصبیتهای قومی در ورای نامهای مزبور، سبب شده است که بنوعی، بینش انتزاعی و تجریدی در خصوص انتساب رجال ممتازِ فلسفه و فرهنگِ اسلامیِ فارسی عنوان شود و رجلی که بر اثرِ مـوهبت خـالق و اسـتعدادهـای نـامحدود و تلاشهای نامحصور، خود را از حدود و رسوم و تنگناهای قومی و منطقه‌ای رهانیده، و با آراء و عقایدش گوشه‌ای از اندیشه‌های سعادتْ‌آفرینِ عالم بشریّت را تـضمین کرده است، به ثغری تنگ و محصور دربند گردد، بی‌آنکه اهل آن منطقه حـتّی بـه شکوفاترین آراء او پی برده باشند و عظمت تلاشهای فرهنگی او را دریافته باشند و مقصود او را که کمال آدمیّت بوده است بکار بسته باشند و حتّی با رواجِ رایج او در دارالضرب مـحدود خـود، روح پـرفتوح او را شـادمان کـرده بـاشند. امـا بـا کـمال بی‌توجهی به این «کرده»هـا مـدعی شـدند کـه: «فـلان» حکـیم مـتألّه و هـوشمندِ روشنْ‌روان از ماست و از «بهمان» جای برخاسته است و باید گفت که: ابوریحان از افغانستان است و سعدی از ایران است و سیّد جمالِ بدون «عین» از ایران است نه از افغانستان، و یا از افغانستان است نه از ایران[1]. و ایـن نکـته کـه مـطلوب خـود آن ارجمندان بوده است یعنی پشت پای زدن به همهٔ تنگناها و عصبیتهای ناخوش و پروردن آرائی که طیران روح آدمیّت را زودیاب‌تر گرداند، بفراموشی و نادیدگی گرفته شود.

---

۱. اشاره است به اینکه سیّد جمال از «اسعدآباد» افغانستان است یا از اسدآباد ایران.

این قصّهٔ پرغصّه، برغم مشترکات، همانند دین، آیین، زبان، فرهنگ، آداب و رسوم و حتّی دردهای مشترک پس از «اختلاف نامها» در «کنگره»ها و رسانه‌های گروهی و نگاشته‌های تحقیقی و علمی همواره مطرح بود و بر عصبیتهایی که نه به زبان و نه به فرهنگ مربوط می‌شود، افزود. درحالی که آیا بهتر نیست بجای آنکه ابن‌سینا را با توجّه به عصبیتهای مستحدث در حصار کشیم، بیاییم و همداستان شویم و از شفای او دارویی سازیم که ذهنهای رنجور را درمان بخشد و روانهای تاریک را روشن گرداند، و نه خصمان گردیم و از شفایش شقائی سازیم که نه‌تنها ما را پراکنده و ناتوان می‌گرداند بل روح و روان آن هوشمند متألّه را نیز می‌آزارد؟

از قصهٔ پُرغصهٔ «اختلاف نامها» که بگذریم، می‌افتد که به نکاتی پیرامون چونی و چندی زبان فارسی در افغانستان توجّه کنیم. نخستین نکته‌ای که در خصوص زبان فارسی در کشور مذکور، مشهود است تنوّع و دامنهٔ گونه‌های زبانی است ـ گونه‌های زبانی زبان فارسی ـ. در هر منطقه‌ای در افغانستان، زبان فارسی دارای گونه‌ای خاص است که بسیاری از آنها پیشینهٔ تاریخی نیز دارند. اما مهمترین و بارزترین گونه‌های زبانیِ فارسی در افغانستان عبارتند از گونهٔ فارسی هروی، گونهٔ فارسی کابلی و گونهٔ فارسی هزاره‌یی، که نه‌تنها در عرف و در کوچه و بازار و حواشی و توابع شهرهای مربوط معمول است بلکه در مراکز آموزش منطقه‌ای نیز تداول دارد.

گونهٔ فارسی هزاره‌یی از اصیل‌ترین و کهن‌ترین خصیصه‌های مربوط به زبان فارسی برخوردار است بطوری که خصیصه‌های معمول در گونه‌های زبان فارسیِ سدهٔ چهارم و پنجم مانند فعل مرکّب بجای فعل بسیط، حروف، قیود، ادات تنبیه قدیم، کاربردهای فعلهای پیشوندی قدیم، تکرارهای فعلی، ضمیرهای قدیم و ابدالهای قابل توجّه، در گونهٔ مزبور رواج تام دارد. و بررسی این‌گونه فارسی افغانستان، پیش از آنکه مهجور و غریب بشود، بخاطر بررسیهای تاریخی زبان فارسی و حلِّ معضلات متون کهن و دیرینهٔ فارسی از امور فوری و ضروری عصر ماست.

و اما گونهٔ فارسی هروی همانند دیگر گونه‌های فارسیِ معمول در خراسان است با این تفاوت که ویژگیها و نشانه‌های کهن و دیرینهٔ گونه‌های خراسانی که در قلمرو سیاسی ایران رایج است به علّت رسمیّت یافتن گونهٔ فارسیِ تهرانی بعنوان گونهٔ استاندارد و معیار و عوامل دیگر، بسیاری از خصایص دیرینه‌اش را از دست داده

است.

باری، سومین گونهٔ بارز فارسی در افغانستان ـ همچنانکه مذکور شد ـ گونهٔ فارسی کابلی است. این گونهٔ فارسی به علت مرکزی بودنش، بعنوان گونهٔ رسمی و استاندارد، شناسانیده شده، و با آنکه در حدّی محدود در میان افغانستانیان معمول شده است ولی هنوز نمی‌توان از آن بعنوان گونهٔ رسمی و معیار در قلمرو جغرافیایی آن کشور سخن گفت. در گونهٔ فارسی کابلی، با آنکه خصیصه‌های کهن فارسی نیز زنده است ولی بقیاس با دیگر گونه‌های فارسیِ معمول در افغانستان، بیشتر دچار تغییر و تبدیل گردیده، بطوری که بیش از هرگونهٔ دیگر فارسی در افغانستان، از اصالتهای واژگانی بدور شده و بسیاری از واژه‌های اردو، پشتو، فرانسه و انگلیسی را پذیرفته است.

گونه‌های سه‌گانهٔ فارسی در افغانستان را ـ که متذکّر آن شدیم ـ از نظرگاه منطقه‌ای و جغرافیایی بود، اما از دیدگاه دیگر می‌توان در زبان فارسی افغانستان، دوگونهٔ فارسی را نشان داد: یکی گونهٔ رسمی، و دیگری گونهٔ غیررسمی.

مراد از گونهٔ غیررسمی، صور و هیأتی است از زبان فارسی که در میان مردم ـ خاصّه مردم دیه‌ها، روستاها و حواشی شهرها ـ رواج دارد. این گونهٔ زبان فارسی مردم افغانستان به دلیل آنکه واژه‌های رسمی ـ که اکثر آنها مستحدث‌اند و بر زبان فارسی رسمی تحمیل و یا دخیل شده‌اند ـ وارد آن نگردیده، و بجهت آنکه از عناصر و مواد اصیل و دیرینه‌اش بیگانه نشده، بسیار استوار و سخته و پر از واژه‌های کهن و دیرینهٔ فارسی است که بی‌تردید مطالعه و بررسی این‌گونهٔ زبان فارسی در افغانستان بغرض تأمُّل بر متون کهن فارسی و غنا بخشیدن به دستگاه واژگانیِ زبان فارسی بالعموم، و فارسی افغانستان بالخصوص لازم و ضروری است.

بخلاف گونهٔ مزبور، گونهٔ رسمی زبان فارسی در افغانستان ـ که شامل زبان اداری و پاره‌ای از زبان رسانه‌های همگانی و روزنامه‌ای و آموزشی می‌شود ـ گونه‌ایست بسیار نااستوار، سست و مملوّ از واژه‌های تحمیلی و دخیل، و دارای ساختهای نحوی از فارسی هندی، که از دیدگاه پشتوانه‌های رسمی، بر گونهٔ غیررسمی تسلّط دارد. و بدون تردید اگر بافت اجتماعی مردم افغانستان شیوهٔ رسمی پسندانه‌ای می‌داشت و اگر دولتهای سه چهار دههٔ اخیر مردم را به وابستگیِ به خود اُنس می‌دادند، امروزه سختگی و ارزندگی زبان فارسی که در گونهٔ غیررسمی ظاهر است،

محسوس و مشهود نبود.

باری گونهٔ رسمی فارسی در افغانستان دارای خصیصه‌های مستحدثی است که یا بر آن تحمیل شده و یا بر اثرِ ناتوانیهای اقتصادی ـ که سستیهای زبانی و فرهنگی را بدنبال دارد ـ در آن دخل و تصرّف کرده است. از بارزترین خصیصه‌های مستحدث در گونهٔ مزبور که اساسی‌ترین ضربه را بر پیکرهٔ آن زده است، واژه‌هایی است که از زبان پشتو بر آن تحمیل شده. تاریخ تحمیل واژه‌های پشتو بر فارسی، گویا از پنجاه و اندی سال به اینطرف آغاز شده است از زمان حکومت امیر حبیب‌الله‌خان. به نظر می‌رسد که واژه‌های تحمیلی مزبور در مرحلهٔ اوّلیّه، شامل کلماتی بوده است که بیشتر در محدودهٔ امور ارتشی بکار برده می‌شده است.

نرمک نرمک گونه فارسی رسمی در ارتش افغانستان، مملوّ شد از اسامی، القاب، صفات و واژه‌های پشتو؛ بطوری که اگر امروزه، داستانی به گونهٔ رسمی فارسی بنویسند که شخصیتها و حوادث آن در ارتش افغانستان شکل بگیرند، بدون شک بجز روابط و برخی ساختهای اساسی زبان، تمامی عناصر زبان آن قصه، پشتو خواهد بود.

از حدود ۱۳۳۵ هجری شمسی به اینطرف تحمیل واژه‌های پشتو، از حدود امور ارتشی فراتر رفت و در جمیع شؤون به گونهٔ رسمی زبان فارسی افغانستان سرایت کرد، بطوری که بجای بسیاری از کلمات معمول فارسی معادلهای بسیار مستحدث و گاهی مجهول الهویهٔ پشتو نشانده شد. چندان‌که جای کلماتی چون آقا، خانم، و دوشیزه، مجلس سنا، محکمهٔ عالی، دانشگاه، دانشکده، دبیرستان[1] را با کلماتی چون شاغلی، میرمُن، پیغله، لوی جرگه، ستره محکمه، پوهنتون، پوهنځی و شونځی پُر کردند.

سوای کلمات مزبور در گونهٔ رسمی مورد بحث، دهها واژهٔ دخیل اردو، فرانسه و انگلیسی نیز دیده می‌شود که بر اثرِ روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در عرصهٔ گونهٔ مورد نظر، راه یافته است. این گونه کلمات گاهی از قبیله‌ایست که مفهوم آن در میان فارسی‌زبانان پیشینهٔ تاریخی ندارد و صورت و هیأتی زبانی نیز که معادل آنها باشد دست و پا نشده است، ولی در گونهٔ مزبور هستند واژه‌هایی که از زبانهای

---

۱. و چندین کلمهٔ دیگر که نگارنده بر اثرِ سیزده سال دوری از وطن، آنها را فراموش کرده‌ام.

مذکور برگرفته شده‌اند، درحالی که نه‌تنها مفاهیم و مصادیق آنها بگونه‌ای و بنوعی از سوابق تاریخی و فرهنگی برخوردارند، بلکه صور و اشکال زبانی بسیار موزون و آهنگین نیز در میان فارسی‌زبانان رایج بوده است ولی عادات اذهان تنبل و اذواق رنجور و آراء عصبی، سبب شده که صور نامبرده کارْکرد نداشته باشد، و همان اشکال به وام گرفته شده تداول پیدا کند. هرچند که این گونه صور زبانیِ بیگانه در گونهٔ رسمی فارسی در افغانستان، اندک است. نگارنده در اینجا به یک نمونهٔ آن توجه می‌دهد و آن کلمهٔ «لیسه» فرانسه است که بجای «دبیرستان» استعمال دارد. در سال ۱۳۵۴ که نگارنده برای چند ماهی در کابل بسر می‌بردم، گفتاری در خصوص «اندیشه‌های پیرهری» نوشتم و در مجلّهٔ ادب ـ نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه کابل ـ بچاپ رسانیدم. در آن گفتار به نقل قولی از نفحات الأنس جامی کلمهٔ «دبیرستان» را بجای «لیسه» بکار گرفته بودم، هنگامی که آن گفتار چاپ و منتشر شد، بسیاری از اهل قلم، برای بنده از بابت آن کارْبرد «مبارکباد» می‌دادند. این طرز برخوردِ فارسی‌زبانانِ آنجا در برابر یک واژهٔ دخیل حاکی از حساسیتی است که آنان نسبت به زبان و فرهنگ خود نشان می‌دهند، بخصوص در مواردی که مفاهیم فرهنگی آنان پیشینه و سابقهٔ تاریخی داشته باشد. و این حساسیّت و واکنش بیجا نیست؛ زیرا اگر مجموعِ واژه‌های دخیل از زبانهای پشتو، اردو، انگلیسی و فرانسه را در آنجا مدّ نظرِ قرار دهیم و نیز کاربردهای ساختاری و نحویی را که بر اثرِ تساهل و بدنگری اسلاف در قلمرو دستور زبان فارسی از عربی و ترکی و در این اواخر از زبانهای خارجه، وارد گونهٔ رسمی فارسی در افغانستان شده است، توجّه کنیم، خواهیم دید که رکنِ رکین زبان فارسی که آهنگین بودن آنست و جهت موسیقایی آن، بر اثرِ کاربردِ مجموع واژه‌های دخیل از زبانهای مذکور، نمودی ندارد، حال آنکه این نکته که مربوط به مبحث زیبایی‌شناسی زبان فارسی می‌شود اگر مورد بی‌اعتنایی فارسی‌زبانان قرار گیرد، اسبابی را فراهم خواهد ساخت که در زمانی، هرچند نه نزدیک، با پیشینهٔ فرهنگ خود بیگانه و غریب خواهند شد و «قدر سخن گفتن دری» نخواهند دانست و فهم فرهنگ فارسی بر آنان ثقیل خواهد شد، زیرا که

ز شعر دلکش حافظ کسی بود آگاه · که لطف طبع و سخن گفتن دری داند

□ عرفان، تصوّف و فلسفه ستیزی

دو همشهری همنام و مشکل القاب آنان

یکی از رشته‌ها و شعب علوم که در دامن فرهنگِ اسلامی پرورده شـد، عـلم انساب یا معرفت رجال است که هم در زبان عربی، و هم در زبان فارسی نگاشته‌هایی بسیار سخته و پخته، چه بصورت گروهی و همگانی و چه بصورت موضوعی و اختصاصی، در خصوص این علم ساخته و پرداخته شده است که هرکدام در جای خود دارای نکات و فوایدی است عصری، سودمند و ارزنده، که بسیاری از آنها به نامهای انساب، طبقات، اخبار، مقامات، مناقب و...، و تعدادی زیاد نیز به نامهای خاص خوانده شده‌اند.

و أمّا با همهٔ توجّه و دقّتی که پیشینیان در زمینهٔ معرفتِ رجال و شخصیتهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی داشته‌اند، مع‌الأسف اشتباهات زیاد از یکسو، و عدم آگاهی از سرگذشت علمی عده‌ای از شخصیتهای فرهنگی از سوی دیگر، و مضاف بر اینها وجودِ حبّ و بغض در عرصهٔ تحقیق، و نیز اقتباس و رونـویسی بـی‌رویّه از نگاشته‌های پیشینه، سبب شده است که در بیشترِ این‌گونه آثار، سوای دهها عارضهٔ اساسی، دو نقیصهٔ بسیار مهم زایش و پرورش یابد: یکی عنوانْ نشدنِ سرگذشتنامه و ترجمهٔ عده‌ای از رجالِ بنام و مشهور است که گاهی در کتب تراجم عصری و یا نزدیک به عصرشان از آنان یاد نشده، و گمنام و ناشناخته مانده‌اند.

دیگر آنکه بر اثرِ شباهتِ در نامها، بسیاری از تراجم بهم آمیخته، و این اختلاط در خصوص القاب، بقدری اعجاب‌انگیز، افزایش یـافته است؛ زیـرا صُـوَرِ لقـبهای پیشینیان معدود بوده، و اغلب با القابی چون زین‌الدین، کمال‌الدین، جمال‌الدین، نورالدین، تاج‌الدین، سیف‌الدین، جلال‌الدین، نظام‌الدین و... یاد شده‌اند؛ بطوری که گاه شخصی را با دو لقب خوانده‌اند و پس از زمانی اندک، و بر اثـرِ تسـامح، یک شخصیت را، دو شخصیت جدا از هم برشمرده‌اند. چنانچه از حسین الهی اردبیلی

(م ۹۳۶ یا ۹۴۰) در اجازه‌هایی که جلال‌الدین دوانی و عطاالله حسینی به او داده‌اند با لقبهای «کمال‌الدین» و «جلال‌الدین» یاد شده، و پس از مدّتی نزدیک به یک قرن، از آن شخصیتِ واحد، به صورت دو شخصیت جداگانه یاد کرده‌اند.[۱]

بعکسِ نمونهٔ مزبور، نیز در کتب رجال و تذکره‌ها مواردی هست؛ بطوری که گاه اشتراک و همگونی القاب سبب شده است که از دو شخصیت جداگانه، یک شخصیت ساخته‌اند و سرگذشتنامه و نگاشته‌هایشان را بهم آمیخته‌اند. این‌گونه اختلاط اسم و رسم و... اگرچه در تاریخ فرهنگ و ادب ما بسیار کم روی داده، ولیکن گوشه‌هایی از تحقیقات و تتبُّعات فرهنگی ما را تاریک و ناشناخته گذارده است. یک نمونهٔ بسیار بارز و با اهمیّت این نوع آمیزش مربوط است به دو شخصیت عارف که بین سده‌های هشتم تا دهم هجری می‌زیسته‌اند، و همنام بوده‌اند و همشهری، و آن دو عبارتند از حسین خوارزمی، مقتول ۸۳۹، و حسین خوارزمی متوفّای ۹۵۸ هجری قمری، که نگارنده درین گفتار به همین اختلاط و آمیزش توجّه می‌دهد.

دومین حسین خوارزمی ـ که بیشتر تذکره‌نویسان و نیز آنان که در روزگار ما تاریخ ادبیّات فارسی نگاشته‌اند، سرگذشت او را با حسین خوارزمی مقتول بهم آمیخته‌اند ـ ملقَّب است به کمال‌الدّین. نام پدرش در بسیاری از نگاشته‌های عصری و متأخّر ثبت نشده، بعضی از معاصران او را فرزند شهاب‌الدین حسین بن برهان‌الدین قلج انجدانی دانسته‌اند[۲]، أمّا در مآخذ معتبر نام او و پدرش را چنین آورده‌اند: حسین بن احمد بن ابراهیم خوارزمی.[۳]

کمال‌الدین حسین گویا پیش از ۸۸۵ در خوارزم زاده شد، بنابه قول محمود غجدوانی[۴] در نوجوانی مستعدِ پذیرش مشرب و مسلک عرفان و تصوّف بود. پس از چندی دست ارادت به حاجی محمّد خبوشانی (م حدود ۹۳۸) داد و در سلک

---

۱. بنگرید به: عبدالله افندی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق السیِّد احمد الحسینی، قم ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۰۲ و ۲۰۵.

۲. بنگرید به خواند میر، حبیب السیر، چاپ تهران، ۱۰۸/۴، سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۳، ۴۰۰/۱، و نیز محمد جواد شریعت که در مقدّمهٔ جواهرالأسرار، اصفهان ۱۳۶۰، ص ۱-۳ از همین اختلاط بتبع شوشتری متأثّر است.

۳. ابن عماد: شذرات الذهب، بیروت، ۳۲۰/۸، وقایع سال ۹۵۸.

۴. مفتاح الطالبین، خطّی گنج بخش ۸۲ به بعد.

طریقهٔ «همدانیّه» درآمد. این سلسله راکه خود حسین خوارزمی و فرزندش - شریف‌الدین حسین خوارزمی - و محمود غجدوانی به نام «سلسلهٔ علیّهٔ حسینیهٔ همدانیه» می‌نامند[۱]، همانست که متأخّران از آن با عنوان «ذهبیهٔ اغتشاشیّه» یاد کرده‌اند.[۲]

باری کمال‌الدین خوارزمی بر اثرِ استعدادی که داشت پس از چندی به مقام شیخی رسید و در مناطق خوارزم، سمرقند، بخارا و دمشق، به ارشاد سالکان پرداخت و بقولی آخرین پیر و مرشدِ توانای ذهبیهٔ اغتشاشیّه شد.[۳] در سال ۹۵۷ با جمعی از مریدان به مکّه رفت، پس از گزاردنِ مراسم حج به دمشق آمد و در آنجا خانقاهی بنا نهاد، و سپسِ آن به حلب رفت و قصد داشت که در آنجا نیز خانقاهی بنا کند، امّا مریض شد و در دهم شعبان سال ۹۵۸ در همانجا وفات یافت.[۴]

ازین کمال‌الدّین، اشعاری با تخلّص «حسینی» مانده است که بیشتر آن در دو اثری که کمال‌الدین محمود غجدوانی، و شریف‌الدین حسین خوارزمی در مقامات و مقالات او به نامهای مفتاح الطالبین، و جادّة العاشقین ساخته‌اند، آمده است. نیز پاره‌ای از سروده‌های او را تذکره‌نگارانِ متأخّر، در تذکره‌های خود ثبت کرده‌اند.[۵] بجز اشعار یاد شده، دو رساله نیز در معارف صوفیه به نام ارشاد المریدین، و چهل مجلس دارد. ارشاد المریدین را در پنجم ذیحجه ۹۲۵ در خوارزم نگاشته[۶]، و چهل

---

۱. حسین خوارزمی در ارشاد المریدین، و شریف‌الدین در جادة العاشقین، و غجدوانی در مفتاح الطالبین. هر سه رسالهٔ مزبور را نگارنده تصحیح کرده و در تهران زیر چاپ است.

۲. بنگرید به: معصومعلیشاه، طرائق الحقائق، تصحیح محمد جعفر محجوب، چاپ دوم، تهران، ۲/۵-۳۴۴. ۳. ایضاً ۲/۳۴۵.

۴. شذرات الذهب، پیشین ۳۲۱/۸. در تاریخ وفات او گفته‌اند:

حسین ولی خوارزم، رهنمای جهان
مرید حضرت مخدوم بود اهل کمال
پس رحلتِ او خوان عزیز خوارزمی
حسین قطب «بهشتی» هست نیز سال وصال

بنگرید به: مفتی غلام سرور، خزینة الاصفیاء، ترجمهٔ اردو از پیرزاده اقبال احمد فاروقی، لاهور، ۱۹۸۳ م، ص ۳۱۵.

۵. بنگرید به: خیامپور، فرهنگ سخنوران، ذیل کمال خوارزمی، ص ۴۸۹.

۶. نسخه‌های متعددی ازین رساله موجود است، بنگرید به احمد منزوی: فهرست نسخه‌های

مجلس نام مستحدثی است بر مقالات چهلگانه‌اش، که محمود غجدوانی آنها را تحریر کرده و در مقالهٔ چهارم مفتاح الطالبین گنجانیده است[۱]. و أمّا حسین خوارزمی اوّل که جمیع متأخّران و معاصران او را با لقب «کمال‌الدین» خوانده‌اند، و پشت جلد آثارش را نیز با همین لقب آراسته‌اند، حسین خوارزمی فرزند حسن است که در حملهٔ دوم ازبکان در سال ۸۳۹ شهید شده، و لقب مستندش *«تاج الدّین»* است نه «کمال‌الدّین». دربارهٔ احوال و آثار او آنچه تاکنون دستیاب شده، همانست که آقای مهدی درخشان در مقدّمهٔ ینبوع الأسرار آورده است[۲] و نگارنده مضاف بر آنها، یک اثرِ تازه‌یاب ـ یعنی شرح فصوص الحکم ـ او را پیش ازین شناسانیده‌ام[۳]، و أمّا در اینجا به سه نکتهٔ دیگر که تاکنون محلّ تردید محقّقان معاصر در خصوص خوارزمی مقتول است، می‌پردازم:

(۱) اینکه لقب او تاج‌الدین است نه کمال‌الدین.

(۲) اینکه حسین خوارزمی، کُبْرَوی است.

(۳) اینکه چرا جامی ترجمهٔ احوال او را در نفحات نیاورده است.

می‌دانیم که جامی (و ۸۱۷ ـ م ۸۹۸) نفحات الانس را در ۸۸۳ ساخته است و هنگام شهادت حسین خوارزمی در ۸۳۹، بیست و دو سال داشته؛ و چون در اوانِ شباب، به نقشبندیان گراییده است، به احتمال قریب به یقین از مشایخ و محقّقان صوفیه، لااقلّ پس از (۸۳۰) اندک اطلاعی داشته، و تا سال (۸۴۰) با اسم و رسم بسیاری از مشایخ عصری و مآثر آنان ـ خاصه آنان که در خراسان اشتهار داشته بودند ـ آشنا شده و از نگاشته‌های آنان بهره، برگرفته است.

نیز می‌دانیم که حسین خوارزمی، پیش از سال ۸۳۶ بر اثرِ سرودنِ غزلی به مطلع «ای در همهٔ عالم پنهان تو و پیدا تو + هم دردِ دلِ عاشق، هم اصل مداوا تو»، بوسیلهٔ

← خطّی فارسی ۲ (۱)/۱۰۱۳ و فهرست مشترک پاکستان ۱۲۴۸/۳ که در هر دو جا این رساله را به حسین خوارزمی مقتول نسبت داده است. نیز ر ک : ایرج افشار، بیاض سفر ۵۷۲.

۱. مقالات مزبور را در یک مورد بصورت مستقل نیز نسخه‌نویسی کرده‌اند و آن را چهل مجلس خوانده‌اند که نسخه‌ای آشفته با افتادگیهای زیاد در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هست. بنگرید به : دانش‌پژوه، فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ۱۴/ ۳۹۶۰.

۲. بنگرید به : همان کتاب ـ ینبوع الاسرار ـ ص ۱۱-۵۲.

۳. بنگرید به : آینده، شرح فصوص الحکم خوارزمی، سال دهم، ص ۳۵۹.

حنفیان هرات، بروزگار شاهرخ (۸۰۷-۸۵۰) محاکمه شد[۱]، که جامی نیز، بطور قطع ازین جریان مطلع بوده است. پس با آنکه جامی از احوال و آثار حسین خوارزمی چیزهایی می‌دانسته، چرا و به چه علّت، ترجمهٔ او را در نفحات نیاورده است؟

ممکن است گفته شود: همانطور که علامه قزوینی گفته‌اند[۲] جامی بر اثرِ عصبیّت مذهبی، بسیاری از اعلام مشایخ سدهٔ هشتم و نهم را ـ که شیعی مذهب بوده‌اند ـ نادیده گرفته است، و متعرض نشدنِ ترجمهٔ خوارزمی نیز از سوی جامی، بهمین دلیل، توجیه‌پذیر تواند بود. این نظر مرحوم قزوینی هرچند که در خصوص مشایخی چون سیّد نعمة الله کرمانی، شیخ آذری طوسی، سیّد محمد نوربخش، شاه قاسم نوربخش، صفی‌الدین اردبیلی، صدرالدین اردبیلی و ... صائب است، امّا ارتباطی با حسین خوارزمی ندارد؛ زیرا با آنکه خوارزمی در «المقصد الاقصی فی ترجمة المستقصی»[۳]، که اصل آن کتاب در سرگذشت رسول اکرم (ص) و پنج خلیفهٔ نخستین است، سرگذشتنامهٔ ائمّهٔ امامیه را تا حضرت رضا (ع) افزوده و با آنکه در جواهر الأسرار و نیز در ینبوع الأسرار به علی (ع) و معتقدات شیعه، بسیار حرمت گذارده است، ولی خوانندهٔ محقّق همین که شرح فصِ شیثی و مسألهٔ ختم ولایت مطلقه را در شرح فصوص الحکم خوارزمی بخواند و آن را با شرح عبدالرزاق کاشانی و مقدّمات فصوص سیِّد حیدر آملی، و جامع الأسرار همو بقیاس برگیرد، بوضوح درمی‌یابد که خوارزمی در فروع از شافعیان است نه از شیعیان؛ هرچند که در نگاشته‌هایش علایقی عمیق، همانند بسیاری از خواص محقّقان و عارفانِ اهل سنّت به تشیّع دیده می‌شود. باری ازین اشارهٔ مجمل توان گفت که: نیاوردنِ ترجمهٔ حسین خوارزمی از سوی جامی، به علّت مذهب او نیست.

پس این قصور و کوتاهی جامی را برچه علّتی می‌توان حمل کرد؟ منِ بنده می‌پندارم که علت این کوتاهی را باید در رسمیّتْ‌گرایی جامی و علایق او به پسندهای دستگاهیان تیموریها و ظاهربینانِ هرات جست‌وجو کرد؛ زیرا همچنان که

---

۱. مجالس النفائس (ترجمه)، فخری هروی، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۹.

۲. بنگرید به : نامهٔ محمد قزوینی به علی اصغر حکمت در خصوص نفحات الانس جامی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۳۹۹-۴۰۰.

۳. بنگرید به : استوری، ادبیات فارسی (ترجمه)، تهران ۱۳۶۳، ۵/۲-۷۷۴.

آثار جامی می‌نمایاند، او در تصوّف بسانِ بسیاری از اقطاب و مشایخ پیشین پخته و سوخته نشده، و در آثار او بویی از جدالهای مذهبی و آراء ظاهری مشهود است. نیز او در عصری می‌زیسته که تصوّف از نظرگاه سیاسی، دارای دو چهرهٔ متضاد و متقابل بوده ـ چهرهٔ مردمی و غیررسمی و چهرهٔ رسمی و درباری ـ و جامی به جمال تصوّف رسمی تعلّق خاطر داشته، و به همین دلیل به کنه بسیاری از نازکیهای عرفان راه نبرده، و در عرفان نظری و علمی نیز توانائی و استادی او فقط در جمع و تألیف یافته‌های دیگران است.

بنابراین، چون حسین خوارزمی در دستگاه شاهرخ، بر اثرِ سرودن غزلی عرفانی و سوزناک، از سوی حنفیان به بددینی متهم گردیده و محاکمه شده، و از نام و نشانی ظاهرپسندانه برخوردار نبوده است، و جامی نیز بجهت آنکه عزّت و شهرت خود را در میان دستگاهیان و ظاهربینان حفظ کند، از آوردنِ ترجمهٔ او چشم پوشیده است. چنانچه بدبینی دستگاهیان و ظاهربینان هرات نسبت به خوارزمی درین جمله که امیر علیشیر نوایی در ترجمهٔ خوارزمی آورده، بخوبی آشکار است و پیدا: «... أمّا اخلاق و صفات [حسین خوارزمی] منافی ضیاء علم باطن او بود».[1]

* * *

نکتهٔ دیگر، کُبْرَوی بودنِ خوارزمی است. در این که حسین خوارزمی مقتول را، متأخّران از تذکره‌نویسان، کبروی دانسته‌اند، هرچند بظنّ قریب به یقین، بر اثرِ تداخلی است که میان ترجمهٔ حسین خوارزمی مقتول و کمال‌الدین حسین خوارزمی عنوان شده، و نیز هرچند که نمی‌تواند مستند به آثار خوارزمی مقتول و نگاشته‌های عصری او باشد، ولی آن چنانکه گفته‌اند که : «نسبت او به نجم کبریٰ، قولی است ناصواب»[2]، درست نیست؛ زیرا وقتی، به استناد آثارش می‌پذیریم که او مرید خواجه ابوالوفا بوده است، چرا نتوانیم گرایش و نسب روحی او را در طریق عرفان به کبرویّه پذیره شویم؟ زیرا می‌دانیم که خواجه ابوالوفا خرقهٔ ارادتش را به پنج واسطه، به نجم کبری می‌رساند، چنان که خودِ وی درین خصوص گفته است:

---

۱. مجالس النفائس، ترجمهٔ فخری هروی، ش ۵ . قیاس کنید با ترجمهٔ شاه محمد قزوینی، همانجا، ص ۱۸۵ ، که عبارت مزبور را ندارد.

۲. مهدی درخشان، مقدمهٔ ینبوع الأسرار ، ۲۳ .

رسـید فـیض عـلی را، ز احـمد مـختار
پس از عـلی حسـن آمـد خـزینهٔ اسـرار
حبیب و طائی و معروف، پس سری و جنید
دو بـوعلی است دگـر مـغربی سـرِ اخـیار
عـقیب ایـن هـمه بـوالقـاسم و پس از نسّـاج
امـام احـمد و پس سـهروردی و عـمّار
پس از اکـابر مـذکور شـیخ نـجم‌الدیـن
کـه بـود قـدوهٔ اخـیار و سـرورِ ابـرار
زبعدِ این هـمه خـواجـه سـعید و بـعد از وی
ابـوالوفـاست جـهان عـلوم و جـان وقـار[۱]

سـوای ایـن شـجرهٔ مـنظوم، و جـدا از تـعلّق نسبت بسیاری از مشـایخ صـوفیهٔ سده‌های هفتم تا دهم به نجم کبری، خوارزمی به او و آثارش بسیار توجّه داشته، و نه‌تنها از «فوائح» او مکرر نقل کرده، بل در جملات دعائیه‌ای که پس از نامِ او آورده، از خدای تعالی خواسته است که از فتوحات نجم کبری بـه وی چـیزی بـرساند.[۲] مضاف بر اینها خوارزمی در مقالهٔ نهم از مقالاتِ دهگانهٔ جواهرالأسرار، اصول عشرهٔ نجم‌الدین کبری را ترجمه‌ای توأم با شرح کرده، «از برای اقتدا به نجم کبری که موجب اهتداست»[۳].

* * *

موضوعی دیگر، که دربارهٔ خوارزمی مقتول، بسیار بسیار اهمیّت دارد، مسألهٔ لقبِ اوست که همهٔ متأخّران و معاصران او را با لقب «کمال‌الدین» خوانده‌اند، حال آنکه «کمال‌الدین» لقب حسین خوارزمی، متوفای ۹۵۸ هجریست، نه لقب حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹. این خوارزمی در آثارش مانند جواهرالأسرار، و ینبوع الاسرار

۱. بنگرید به: جواهرالاسرار، تصحیح جواد شریعت ۱۱۸/۱ که بیت آخر را مصحح در متن درج نکرده، نیز رک: معصومعلیشاه، طرائق الحقائق ۱۰۷/۲ که ترجمهٔ نجم کبری را از جواهرالاسرار گرفته است.

۲. مانند: قدّس الله روحه و اوصل الینا فتوحه. جواهر الأسرار ۲۱۲/۱.

۳. بنگرید به: ۲۱۲/۱، نیز رک: مقدمهٔ نگارنده بر اصول عشره ۱۶، و بیاض تاج‌الدین احمد وزیر ۳۸۴.

و ترجمهٔ المستقصی از خود بصورت حسین بن حسن خوارزمی یاد کرده، و بنابر رسم معمول، در هیچ جای به لقب خود اشارتی نکرده است. ولیکن دیگران او را با لقب «*تاج الدّین*» خوانده‌اند نه «کمال‌الدین».

یگانه مأخذ معتبری که عقدهٔ لقب خوارزمی مذکور را می‌گشاید، نامه‌هایی است که خوارزمی مقتول برای مشایخ و محقّقان معاصر خود نگاشته، و بوسیلهٔ جامعِ مجموعهٔ فرائد غیاثی بصورتهای زیر عنوان گرفته است:

(۱) نامه‌ای که «سلطان شیوخ الاسلام، مولی العلماء فی الانام *تاج الحقّ والدین* حسین الخوارزمی» در پاسخ نامهٔ یوسفِ اهل، از خوارزم به جام فرستاده است.[۱]

(۲) نامه‌ای که «سلطان سلاطین العلماء، قدوة المشایخ والفقهاء مولانا *تاج الملّة والدین* حسین الخوارزمی» به فصیح الدین لاژی ارسال کرده است.[۲]

از آنجا که در سده‌های هفتم و هشتم سه چهار شخصیت فرهنگی با نام حسین خوارزمی، در تاریخ زبان و فرهنگ فارسی عَلَم شده‌اند، احتمال دارد که خوانندهٔ ارجمند بگوید: می‌شاید که این نامه‌ها از آنِ حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ نباشد. وجودِ متن این نامه‌ها مُنفی چنین پنداریست؛ زیرا آنان که با مؤلَّفات و نگاشته‌های حسین خوارزمی مقتول، آشنایی دارند، می‌دانند که او در عرصهٔ نویسندگی، صاحب سبک است، سبکی استوار و سخته، با صبغهٔ شاعرانه؛ بطوریکه نه‌تنها در نثر از اسباب و ابزار شعر و شاعری بهره برمی‌گیرد، بل در همهٔ آثارش، بیش از حدِّ معمول در سبک نویسندگی سده‌های هشتم و نهم، نظم را با نثر می‌آمیزد و نوعی زیبایی ـ که خاص آثار اوست ـ بوجود می‌آورد.

سوای شباهت و همگونی سبک نگارش که میان این نامه‌ها و دیگر آثار خوارزمی مقتول وجود دارد، نکته‌هایی نیز در آنها دیده می‌شود که نگاشتنِ نامه‌های مزبور را بوسیلهٔ حسین خوارزمی مورد بحث محقَّق می‌دارد و مسلّم. از جمله درج تاریخهایی که به روزگار همین خوارزمی ارتباط دارد و نیز اینکه او در ۸۳۶ در خوارزم بوده و با امیر ابراهیم سلطان ـ که او را در ینبوع الأسرار ستوده ـ روابطی داشته است و... . برای محقَّق شدنِ این مسأله لازم می‌دانم یکی ازین نامه‌ها را ـ که

---

۱. یوسف اهل : فرائد غیاثی، تصحیح حشمت مؤید ۵۶۲/۲ .
۲. ایضاً، همانجا ۵۶۹/۲ .

گوشه‌هایی از زندگی خوارزمی مقتول را نیز روشن می‌کند، در پایان این گفتار نقل کنم تا خوانندهٔ محقّق به تنِ خود بقیاس سبک نگارش آن با دیگر آثار تاج‌الدین حسین خوارزمی بپردازد.

«الله یجمع بیننا و یرفع بیننا. بحکم نصّ «إنّی لأجد ریح یوسف لولا ان تغندون». بیت:

این زمان جان دامنم برتافتست	بوی پیراهان یوسف یافتست

أمّا یعقوبِ جانِ ناتوان راکه مبتلای بیت الأحزان هجران بود، از جانب یوسف مصری: بوی روح‌افزای راحت‌زای پیراهن رسید، یا حضرت حبیب را بحکم «انّی لأجد نَفَس الرّحمن مِن قِبَل الیمن» نسایم روائح و شمایم فوائح اختصاص از جانب ویس قرن دمید.

شعر

بلبلی را نکهتی از گلستان آورده‌اند
یا تن فرسوده را پیغام جان آورده‌اند
یا نه، خضر تشنه لب را در بیابان طلب
از زلال چشمهٔ دانش نشان آورده‌اند
یا نه، بیماران درد عشق را بهرِ شفا
نفحهٔ انفاس عیسی زمان آورده‌اند
یا نه، از مصر حقیقت جانب یعقوب دل
بوی پیراهان یوسف ناگهان آورده‌اند

می‌خواستم دو سه کلمه در جواب نامهٔ نامی مخدوم گرامی در قلم آرم و همت بر تنقیح عبارات انیقه و توضیح استعارات رشیقه بگمارم، و بعضی نفایس معانی را که چون عرایس مخدرهٔ غوانی در حجلهٔ جان و پردهٔ غیب پنهان است، در حلی الفاظ مستعذبهٔ لطیفه و حلل کلمات مستطابهٔ شریفه جلوه دهم، باز می‌گویم: لقمه‌ای از خوان حکمت به سوی لقمان بردن، و بضاعت مزجاة را به جانب یوسف کنعان آوردن، سبب شرمساری است و هر که قطره به بحر عمان برد یا پای ملخی به حضرت سلیمان کشد، از حلیهٔ هنر عاری است.

بیت:

گر من سخن به چون تو سخندان همی برم
خرما به بصره، زیره به کرمان همی برم
پیش تو نقد فضل اگر عرضه می‌کنم
از چشمه قطره‌ای سوی عمان همی برم
نادیده دجله همچو عرابی سبوی آب
سوی درِ خلیفهٔ دوران همی برم
یا همچو مور بسته کمر بهر خدمتی
پای ملخ به خوان سلیمان همی برم
گلدسته بسته، خار مغیلان طبع را
سوی ریاض و گلشن رضوان همی برم
چون قبطیان بضاعت مزجاة خویش را
سوی بساط یوسف کنعان همی برم

رسالهٔ شریفهٔ مخدومی را به عرض همایون مخدوم زادهٔ عالمیان *ناصرالدین ابراهیم* سلطان خلّد الله معدلته إلی انقضاء الدوران رسانیده شد، و اصغاء به سمع قبول بحصول پیوست، امید آنست و یقین چنان، که باقی ثمرات نیز عنقریب بظهور پیوندد إنْ شاء الله وحده العزیز. اقبال مخلّد و سعادت موبّد باد بمحمد و عترته الامجاد. حرّره محبه المخلص الداعی حسین الخوارزمی فی سنه ۸۳۶».

عشق به جلال و آثار کمال

I - مدخل

این جـهان هـمچون درختست ای غـلام
مـا بـرو چـون مـیوه‌های نـیم خـام
سـخت گـیرد خـامها مـرشاخ را
ز آنکـه در خـامی نشـاید کـاخ را
چـونکه پـخت و گشت شـیرین لب گزان
سست گـیرد شـاخها را بـعد از آن
سـخت گـیری و تـعصب خـامی است
تـا جـنینی کـار خـون آشـامی است

مع الأسف عصبیت و «مذهب گویی» برغم رهنمودهای قرآن، در میان آدمی، به گونه‌های مختلف وجود داشته است و دارد، و با آنکه مآثر فرهنگ اسلامی پیوسته به رد و طرد آن توصیه کرده‌اند و توکید دارند، ولی گاهگاهی «مذهب گویی»هائی در وحشتناکترین صور و اشکالش عنوان شده و پاره‌ای از مسلمات و بدیهیات را وارونه و واژگونه کرده است. از آن جمله است مسألهٔ ستیز با فلسفه و حکمت که با ظهور حجةالاسلام امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) بصورت تند و گاه فریبنده عنوان شد[1] و در دوره‌های مختلف، به کارکرد مخرّب و اندیشه زدایش ادامه داد، و هرگاه که

---

۱. با آنکه غزالی به ستیز با فلسفه برخاست، ولی بقول ابوبکر بن العربی، هرگز نتوانست از بطن فلسفه، بدر آید: «شیخنا ابوحامد دخل فی بطون الفلاسفه، ثم أراد أن یخرج منهم فما قدر» ـ رک : عبدالرحمن بدوی : دور العرب فی تکوین الفکرالاروبی، چاپ دوم، بیروت ۱۹۷۹ م. ص ۱۸۹.

حکمت و فلسفه راهی و روشی در پیش می‌گرفت، حکومتها در اضمحلال و معدوم کردن آراء و آثار فلسفی اهتمام می‌ورزیدند[۱].

در سدهٔ ششم و هفتم نیز، که آثار فارابی و ابن‌سینا و ابوبکر زکریا و ... رونق یافته، و مورد تحشیه و تعلیق صاحب‌نظران قرار گرفته بود، خلیفهٔ عباسی الناصرلدین الله (۵۷۵-۶۲۲) را به وحشت انداخت، و بر آنش داشت که از یکسو در نابودی آثار حکما و فلاسفه اسلامی عَلَم شود و بسیاری از مآثر فلسفهٔ اسلامی را به آب بشوید، و از دیگر سو از نامورترین و بزرگوارترین عارف صوفی در رد و طرد فلسفه مدد جوید و آن شهاب‌الدین عمر سهروردی بود.

در خصوص سهروردی و کتابشناسی آثارش، تاکنون به زبان فارسی نگاشته‌ای مجموع نداریم و نیز از دید انتقادی به او و طریق سلوک او کمتر نگریسته‌ایم، نگارنده درین گفتار می‌کوشد تا قلمی و رقمی ـ هرچند ناسخته و نارس ـ به این خلا اندازد، باشد که مفتاح تحقیق و تتبع گسترده‌تری پرامون آن عارف اندیشه‌ور و آثارش گردد.

II - عشق به جلال

ابو حفص (یا ابو عبدالله) عمر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن عمویه قرشی بکری سهروردی صوفی (و ۵۳۹ ف ۶۳۲) در دورانی پا به عرصهٔ عرفان گذارد که تاریخ تصوف بزرگانی ـ که از نظرگاهی با او و شباهتی در زمینهٔ پسندهای سیر و سلوک دارند ـ چونان ابوطالب مکی، قشیری، محمد غزالی، روزبهان مصری، اسماعیل قصری، ابونجیب سهروردی، عبدالقادر گیلانی و... پرورانیده بود، و هم وی در روزگاری می‌زیست که صوفیانی چون منصور حلاج، بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، ابن فارض، عین القضاة، شیخ اکبر محی‌الدین بن عربی... نازکترین و زیباترین اندیشه‌های عرفانی را به دنیای تصوف عرضه کرده بودند. به عبارتی دیگر سیمای دوگانهٔ تصوف «جمالی» و «جلالی» یا تصوف عشق‌آمیز و تصوف سنت‌گرا در عصر وی از هر روزنه‌ای، جلوه‌ای داشت روشن،

---

۱. مخالفت و ستیز با فلسفه در طول تاریخ فرهنگ عربی و فارسی مطرح بوده است از سدهٔ پنجم که بگذریم. در سدهٔ ششم عباسیان در سرکوب فلسفه عَلَم شدند و در سدهٔ هشتم آل مظفر، و نیز در سدهٔ دهم عبیدالله شیبانی و ...

بطوریکه تصوف عشق‌آمیز در زمانهٔ او به اوج شکوفائی خود رسیده بود، از این رو می‌توان نمونه‌های زیادی، همانند او، در میان مشایخ صوفیه جست‌وجو کرد و آن راهی بود که در آن ظواهر آداب و بواطن آنها، بدون هیچگونه تداخل و تعارضی جمع می‌شد، درحالی که فراهم آوردن ظاهر آداب و باطن عشق خالی از صعوبت نیست و بدون تردید محدودیتهایی را عنوان می‌کند و پسندهای نازک را ناپسند می‌نمایاند. چنانکه شهاب‌الدین سهروردی که به اینگونه اجتماع گرایش بسیار شدید و عمیقی داشت، نتوانست که از برخی پسندهای تنگ و محدود بدور ماند، زیرا که وی نتوانست پسندهای نازک و رقیق و جمالی اوحدالدین کرمانی را برتابد، او را مبتدع و زندیق خواند[1] و آثاری چون شفای ابوعلی سینا را به آب شست، و در رد فلاسفه و طرد آراء آنان، بی‌آنکه همانند امام محمد غزالی از فلسفه مطلع باشد، چون او کتاب پرداخت و با آراء وحدت وجودی شدیداً مخالف بود، و در خصوص اهل شطح نوشت که آنان «فرق میان حدیث و مکالمت دل با حضرت عزت نتوانند کرد و بر بساط انبساط به عصیان و نافرمانی حق تعالی مقیم شوند و مایل به بطالت و کسالت باشند و از غفلت و غرور حدیث نفس، سخنهای گستاخ‌وار گویند... این قوم که بدین صفت موسوم باشند مفتونان و بددینان باشند»[2].

باری علت اینگونه تنگ‌نظریها و محدودیتهای فکری، بی‌هیچ تردیدی، شیوهٔ سیر و سلوک و تربیت اوست که دیده بود، بطوریکه، با وجود آنکه به اوج بینش صوفیانه رسیده بود و لیکن گرایش او به خارق عادات بگونه‌ای بود که صوفیانی از قبیلهٔ او و همطراز او، با آن گونه امور هیچ توجهی نمی‌کردند و توجه به آن امور را از آن زاهدانِ بدور از عشق خدا بشمار می‌آوردند. چنانکه بقول حمدالله مستوفی، وی در فرصت و مجال گذاردن دوگانه، به ختم قرآن مجید قادر بوده ـ چنانچه خلیفه الناصرلدین الله خواست که او را در ختم قرآن بیازماید، قاریان را فراهم آورد، شهاب در سه ساعت ختم قرآن چنان کرد که از شرایط قرائت هیچ دقیقه‌ای فرونگذاشت[3] و

---

۱. نک : جامی، نفحات الانس. طبع توحیدی‌پور، تهران ص ۵۸۹ ، علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، خطی بودلیان، ورق ۲۸، فروزانفر، مقدمهٔ مناقب اوحدالدین، تهران، ص ۵۸.

۲. ترجمهٔ عوارف المعارف، اسماعیل عبدالمؤمن، خطی مرادمحمد بخاری، ورق ۲۰ پ ـ ۲۱ ر

۳. تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران. ۲۲۹ ـ البته ختم قرآن، بدین‌گونه، بدون شک

با آنکه با بهای (۲۳-۲۵) عوارف را به سماع و چونی و چندی آن در میان صوفیان و شرایط آن برای پیر و مرید اختصاص داد، ولی در سیر و سلوک خود وی نمونه‌هایی که مبین گرایشِ علایق او به سماع باشد نمی‌توان سراغ گرفت. چنانکه نوشته‌اند که «وی در محاط هر وصفی بگنجد مگر سماع» - و بهمین جهت و بر اثرِ همین پسند است که شهاب به شعر علاقه‌ای چندان نداشت. از گزارهٔ ابن خلکان چنین برمی‌آید که سهروردی گاهگاهی در مجالس وعظ به اشعاری استناد می‌جسته است، اما این‌گونه موارد در طول زندگی صوفیانهٔ وی بسیار کم است و بقیاس با اشعار عاشقانهٔ ابن فارض و ترجمان الاشواق ابن عربی و حتی سوز و تپش‌های صوفیان پیشین، چونان رابعهٔ عدویه و... نمی‌توان مذاقی چشمگیر در خصوص شعردوستی به سهروردی نسبت داد، خاصه آنکه ارتباط استوار تصوف، خیال و شعر را در نظر آریم.

هم ابن کثیر روایتی آورده است[۱] که بموجب آن اشعاری را که سهروردی در مجالس وعظ می‌خوانده، از لونی بوده که گاه بر مستمعان، سنگین و ناخوش و خشک بود است. چنانکه روزی شیخ در مجلسی، این بیت: مافی الصحاب أخووجد تطارحه حدیث نجد ولاصب نحادیه، را بتکرار برخواند و در وی بنحوی ذوق کمال‌بینی خود دست داده بود. در آن اثنا جوانی برخاست و گفت: ای شیخ تا کی اظهار کمال خود و نقصان دیگران می‌کنی و درین میان بعضی باشند که از تو راضی نیستند، و چرا این بیت را نمی‌خوانی

ما فی الصحاب وقد سارت حمولهم
الا محب له فی الرکب محبوب
کأنّما یوسف فی کل راحلة
والحیّ فی کل بیتٍ منه یعقوب

همچنان گرایش سهروردی به بعدِ جلالی تصوف، بدان پایه بود که بزرگترین مشایخ صوفیه را - که به جهت جمالی تصوف میل داشتند - به بدعت و الحاد منسوب می‌کرد و آنان را عاطل از زیور تصوف و محلی به حلیهٔ ابتداع و الحاد

← از توفیقات الهی است اما توجه به نفس این توفیقات را صوفی و عارف عاشق نمی‌پسندد، زیرا بوی خودبینی و اغترار از آن می‌آید.

۱. البهدایه والنهایه، طبع بیروت، ج ۱۳، ص ۱۳۸-۱۳۹.

برمی‌گرفت. چنانچه علاءالدوله سمنانی به نقل از یکی مریدان سهروردی، آورده است که[1]: کسی اسم اوحدالدین را در مجالس او بمیان آورد، بر وی بانگ زد که نام وی نزد من مبرید که وی مبتدع است. درحالیکه در میان صوفیه ـ خاصه آنان که به مظاهر عشق و ارتباط عاشق و معشوق و خالق و مظاهر صوری عالم توجه داشتند، اصلی برای رسیدن به شهود حقیقت با توسل به مظاهر صوری رواج داشه است، و اوحدالدین کرمانی نیز ازین اصل بهره‌ها برده است. تنگ‌نظری سهروردی در خصوص اوحدالدین کرمانی آنگاه آشکارتر و پیداتر می‌گردد که حکم به ابتداع و الحاد دادن او را با نظر جلال‌الدین محمد بلخی مولوی بقیاس گیریم: آورده‌اند که شیوهٔ اوحدالدین در خصوص شهود حقیقت و توسل او را به مظاهر صوری نزد مولوی بازگفتند، بدین عبارت که: اوحدالدین «شاهد باز بود اما پاکباز بود. خدمت مولوی فرود که: کاش کردی و گذشتی.

زان می‌نگرم بچشم سر در صورت
زیرا که ز معنی است اثر در صورت
این عالم صورت، و ما در صوریم
معنی نتوان دید مگر در صورت

باری این محدودیت‌های فکری و احتراز از سماع و وجد و بطور کلی نادیده‌انگاری بعد عاشقانه و جمالی تصوف به نزد سهروری که از پسندهای مسلم زندگی عرفانی بود از طریق مرید بنام و ممتاز او ـ شیخ بهاءالدین زکریا ملتانی (م ۶۶۶) ـ به شبه قارهٔ هند راه یافت و سلاکی نامبردار چون شیخ عثمان مروندی (م ۶۲۲)، امیر حسین غوری هروی (م ۷۱۸ یا ۷۱۹ هـ) فخرالدین عراقی (م ۶۸۸)، جلال‌الدین بخاری (۶۹۰) ... بوسیله همو تربیت شدند. و عراقی هرچند که در آن سلسله و با آراء سهروردی گونه تربیت شد، ولی از پسندهای جلالی سهروردیه فراتر رفت و به پسندهای جمالی ابن عربی گرایید و به تصوف عشق‌آمیز پرداخت و امیر حسینی هروی که در محدودهٔ آن سلسله ماند* در بند آن بود که مرد معنی از خط و

۱. نفحات الانس ۵۹، قیاس کنید با فروزانفر: مقدمهٔ مناقب اوحدالدین ۵۸ـ
* - آثار وی گواهی می‌دهد که این برداشت صحیح نیست. می‌گوید:

←

خال چه می‌خواهد[۱]، و با این بندها به خراسان برگشت و به ارشاد پرداخت، ولی نهال عرفانی که در غوریان و هرات نشاند، بی‌ثمر ماند و ادامه نیافت و این بدلیل آنست که وی نیز محدودیتهای معمول و پسندهای رایج سهروردی را پذیرفته بود - و چون در ایران پسندهای تصوف عاشقانه از دیرباز ریشه‌دار و بیخاور بود، سلسله مزبور، نقشی ماندنی بدست نیاورد و هرچند که «عوارف المعارف» سهروردی بجهت اشتمال آن بر بسیاری از مطالب و مفاهیم خانقاهی و عرفانی در میان بسیاری از سلسله‌های رایج در ایران، بعنوان مأخذی معتبر و سخته مورد مراجعه مشایخ صوفیه و سالکان خانقاهی و محققان، چونان علاءالدوله سمنانی، شاه نعمةالله ولی، عبدالرحمن جامی، عبدالغفور لاری، حسین کربلائی، نورالله شوشتری، معصومعلیشاه بوده، ولی سلسله سهروردی مورد اقبال و محل استقبال مردم نبوده است.

در شبه قاره نیز، هرچند که سهروردیه راه و روشی اساسی پیدا کرده بودند، ولی اگر رواج سلسله سهروردیه را با تداول و رونق سلسله چشتیه در آن سرزمین بقیاس بگیریم، خواهیم دید که چشتیان به دلیل گرایش به سماع و تصوف عاشقانه از موقعیت‌های بیشتر و استوارتری برخوردار بوده‌اند و این دقیقه‌ایست که محققان شبه قاره هم در پاکستان و هم در هندوستان، رونق چشتیان در آن سرزمین را بقیاس با

←

ای پرده نشین این گذرگاه
بی عشق به سر نمی‌رسد راه
اول قدمی که عشق دارد
ابری است که جمله کفر بارد
یا
منصور نه مرد سرسری بود
از تهمت کافری بری بود
چون نکتهٔ اصل گفتِ با فرع
ببرید سرش نهایت شرع

۱. چه خواهد اهل معنی زان عبارت — که سوی چشم و لب دارد اشارت
چه جوید از سر زلف و خط و خال — کسی کاندر مقامات است و احوال

سهروردیان، در آن می‌دانند که چشتیه، جمالی بوده‌اند و سهروردیه جلالی[1].

باری سهروردی با چنین شیوه‌ای از تصوف، صوفیی بوده است ادیب، دانشمند و بر علوم ظاهری و باطنی مسلط، و کریم‌النفس و طیب الاخلاق و کثیرالعبادة[2] که نه‌تنها از راه عمل و پذیرش رسالت‌های سیاسی به خدمت‌گذاری و مردم‌نوازی می‌پرداخت[3]، بل از راه تدریس و تذکیر و ساختن و پرداختن چندین کتاب و رسالهٔ ارزشمند، نیز به تعالی و ترقی فرهنگ و معارف اسلامی خدماتی درخور کرد که نگارندهٔ این سطور به مجموع آثار او ـ خاصه «عوارف» و «رشف النصائح» ـ توجه می‌دهم.

III - آثار کمال

الف: آثار منظوم

شهاب از ادب فارسی و عربی بهرهٔ کافی داشت. کلامش رسا بود و بیانش فصیح و بلیغ ـ وی ازین موهبتهای پروردگار نه‌تنها در راه وعظ و تذکیر بهره برد، بلکه از طریق تألیف و تصنیف نیز آثاری بوجود آورد که بعضی از آنها از دقیق‌ترین و مهمترین نگاشته‌های عرفانی و صوفیانه بشمار می‌رود.

سهروردی نه‌تنها در ایجاد آثار منثور توانا بود و در ساختن و پرداختن منظم‌ترین رسالاتی موفق شد، بل در سرودن شعر و نظم عربی و فارسی نیز مستعد بود، ولی به دلیل پای‌بندی به برخی از محدودیتها که در سیر و سلوک عرفانی خود، گرفتار آن بود و بدان جهت که از سماع پرهیز می‌کرد، خواه‌ناخواه از بکار بردن قریحه و طبع شعری خود کمتر بهره می‌برد، و در نتیجه ذوق شعرگرایی او، ظاهراً، آن‌چنانکه بایسته بود چاشنی‌پذیر نگردید. از او ابیاتی به فارسی و تازی، در مصادر کهن و نزدیک به عصر وی ثبت شده است که بدون شک باید از سروده‌های خود وی

---

۱. آب کوثر، شیخ محمد اکرام، طبع لاهور، ص ۲۵۴.

۲. الحوادث الجامعه، ابن فوطی، طبع بغداد، ص ۷۵.

۳. در خصوص رسالت سیاسی او بنگرید به: سیرت جلال‌الدین منکبرنی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ص ۱۹-۲۰ و ۳۲، ابن خلکان: وفیات الاعیان ج ۳، ص ۴۴۷، جوینی: جهانگشا، تصحیح علامه قزوینی، ج ۲، ص ۹۶.

باشد. چندانکه حمدالله مستوفی این رباعی را از او دانسته است[۱] :

بخشای بر آنکه بخت یارش بود
جز خوردن اندوه تو کارش نبود
در عشق تو حالتیش باشد که در آن
هم با تو هم بی تو قرارش نبود

هدایت در ریاض العارفین (۱۴۷-۱۴۸) سوای رباعی مزبور دو رباعی و یک بیت زیر را نیز به سهروردی نسبت می‌دهد که با توجه به تجربه‌های شاعرانه، و اینکه شعر نمایندهٔ لحظه‌های ناب و دقیقه‌های معنوی و روحی یک شاعر است، و با توجه به تجربه‌های شهاب‌الدین سهروردی و طرز تسلیک او، نمی‌توان قول هدایت را معتبر دانست :

ذره‌ای از نور روی من چو بر منصور تافت
همچو قندیلی زدارش سرنگون آویختم

* * *

ای از غم دیدن رخت حیران من
وندر طلب وصل تو سرگردان من
بودن به تو مشکل است و نابودن آه
سرگردان من، بی‌سر و بی‌سامان من

* * *

ای دوست وجود و عدمت اوست همه
سرمایهٔ شادی و غمت اوست همه
تو دیده نداری که ببینی او را
ورنه ز سرت تا قدمت اوست همه

خواننده‌ای که با آراء و افکار سهروردی و اجتناب او از تصوف عاشقانه و

---

۱. تاریخ گزیده، ص ۶۷۰ ـ نیز هدایت همین رباعی را در مجمع الفصحا، چاپ سنگی ۱۲۹۵ تهران، ج ۱، ص ۳۱۲، و حسین صبا در تذکرهٔ روز روشن، تهران، ص ۴۴۳، و مدرس در ریحانة‌الادب، تهران، ج ۳، ص ۹۹، و آفتاب رای در تذکرهٔ ریاض العارفین، تصحیح حسام‌الدین راشدی، اسلام‌آباد، ج ۱، ص ۳۶۶ آورده‌اند.

ارتباط حب و محب و محبوب آشنایی داشته باشد، به سهولت درمی‌یابد که اشعار مزبور را نمی‌توان از سروده‌های سهروردی دانست. اما این نکته گفتنی است که سروده‌های فارسی شهاب را همان یک رباعیی که حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده ثبت کرده، محدود کردن، بی‌انصافی است و احتمال دارد که دوبیتی‌ها و رباعیات بیشتری سروره باشد که به دیگران منسوب گردیده. مؤید این سخن، همانا رساله‌ایست مختصر در شرح رباعیی از شهاب‌الدین عمر سهروردی، با آغاز: دی بر سر کوی زله غارت کردم ـ که نسخه‌ای از آن در مجموعه شمارهٔ (۹۴) کتابخانه بودلیان، رساله شمارهٔ (۴۳) موجود است. و این رباعی اگر از عمر سهروردی باشد باید با اطمینان بپذیریم که سروده‌های سهروردی به زبان فارسی، از حد چند رباعی موجود، که بعضاً مجعول و منسوب است، بیشتر تواند بود[1].

اما همچنانکه سهروردی بیشترینهٔ آثار خود را به زبان عربی ساخته است، نیز هم میل او به شعر عربی؛ کشش بیشتری داشته است. چنانکه در کتب رجال و منابع تاریخی، که متضمن ترجمهٔ شهاب است، از اشعار عربی وی یاد کرده‌اند که شمار آنها چند برابر اشعار فارسی منسوب به اوست[2].

رشیدالدین فضل‌الله همدانی در نامه‌ای که برای صدرالدین محمد ترکه خجندی فرستاده، به این اشعار شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی استشهاد کرده است :

اذا ما تذکرت الذی کان بیننا　من الوصل جاد الدمع سکبا علی سکب
فبت و نار الوجد بین جوانحی　یقلبنی الاشواق جنبا علی جنب
شربت بکأس من یدالبین مرة　وقد کنت قبل البین ذا مشرب عذب
فیا غائباً عن ناظری و هو حاضر　بقلبی رعاک الله فی البعد والقرب
وانی الی لقیاک اکبر غلة　من الهائم الصادی الی المنهل العذب

* * *

هجر تو نقاب خوابم از دیده گشاد　خوناب دل کبابم از دیده گشاد

۱. بانو شمیم محمود زیدی، در مقدمهٔ خلاصة العارفین زکریا ملتانی ص ۶۴-۶۵ اشعار بیشتری را به نام اشعار سهروردی فراهم آورده‌اند ـ نک : احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریا ملتانی، طبع مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد.

۲. نک : وفیات الاعیان، ج ۲ ، ص ۴۴۶، ریحانةالادب، ج ۲، ص ۹۹.

یـاد تـو چـو آتشیست انـدر دل مـن   حـالی کـه درآمـد آبـم ار دیـده گشـاد

ب : آثار منثور

اما آثار منثور سهروردی بجهت اشتمال بر دقایق و نکات نازک عـرفانی، و از نظرگاه مطالعات و تحقیقات تاریخ تصوف اسلامی، گنجینهٔایست گرانبها و ارزنده، و نیز هم متنوع و گوناگون، بطوریکه در میان آثار او هم نگاشته‌ای می‌یابیم چونان «عوارف» که متضمن علوم و دانشهای صوفیه است و هم آثاری می‌یابیم که در زمینهٔ فتوت پرداخته شده، و نیز رساله‌های از سهروردی داریم در خصوص تفسیر قرآن، رد آراء فلاسفه، اوراد، فقه عرفانی و ... و بیشتر این آثار از دیرباز مورد توجه سالکان و محققان بوده است و عده‌ای با توجه به آثار او، به تألیف و تصنیف پرداختـه‌انـد. چنانکه یافعی دو اثر «نشرالمحاسن الغالیه فی فضل المشایخ اولی المقامات العالیه» و کتاب المرهم العلل المعطله فی الرد علی ائمة المعتزلة را براسـاس آراء و اقـوال سهروردی ساخته[1]. عزالدین محمود کاشی «مصباح الهدایه» را براساس «عـوارف» پرداخته است، و محققانی چون جامی، حسـین کـربلائی، مـعصوم عـلی‌شاه و ... بهره‌هایی از آثار شهاب را در آثارشان گنجانیده‌اند.

باری پیرامون آثار سهروردی آنچنان که سزاوار است و درخور تحقیق، گفتاری از معاصران ندیده‌ام، آنچه تاکنون پیرامـون آثـار سـهروردی نـوشته‌انـد در خـصوص «عوارف» اوست بطوریکه نادراند کسانی که از دیگـر آثـار وی و یـا آثـاری کـه در فهرستها به او منسوب شده است، مطلع باشند. از اینرو نگارنده در ذیل این گفتار، خواننده را به مجموع آثار سهروردی و آثار منسوب به او، در آن حد که تاکنون آگاه شده است، آشنا می‌سازد.

۱ ـ آداب خلوت

در فهرست میکروفیلمها، ج ۳، ص ۲۲۴ رساله‌ای در یک ورق به این نام بـه سهروردی نسبت داده شده است که ظاهراً ترجمهٔ فارسی بندی از «عوارف‌المعارف» باشد.

---

۱. مرآةالجنان، ج ۴، ص ۸۰.

۲ ـ أدله العیان علی البرهان

رساله‌ایست به عربی، در دفاع از اسلام و رد آراء غیراسلامی و انحرافی. در مجموعهٔ شماره (۱۴۴۷) حمیدیه، شمارهٔ ۲۷ مجموعه، یک نسخه ازین رساله موجود است ـ رک : کشف الظنون، ج ۱، ص ۵۰، فیلمها ج ۱، ص ۴۲۴.

۳ ـ ارشاد المریدین و اتحاد الطالبین

رساله‌ایست در آداب صوفیه ـ آغاز : الحمد لله الذی هدانا لهذا و ماکنا لنهتدی لولا ان هدانا الله ـ رک : ایضاح المکنون ۶۳/۱.

۴ ـ اسرار العارفین و سیر الطالبین

مرحوم نفیسی (نظم و نثر ۷۳۱) رساله‌ای به سهروردی نسبت داده است با نام مزبور که بوسیلهٔ ابوالخیر محمد بن احمد مراد آبادی فاروقی نقشبندی مجددی در هند به فارسی ترجمه شده است.

۵ ـ الاسماء الاربعون

رساله‌ایست به عربی در شرح اسماء حسنی ـ آغاز : سبحانک لا إله الا أنت... الخ. این رساله را فخرالدین ابا المکارم به فارسی ترجمه و شرح کرده و آن شرح را بعداً محمد بن داود خوارزمی تعریب نموده است ـ رک : کشف الظنون ۹۰/۱.

۶ ـ اعلام الهدی و عقیدة ارباب التقی

اثریست که سهروردی در مکه ساخته، در ده فصل، و در آن از اصول و معارف صوفیه، و مباحثی مربوط به نبوت و رسالت و ولایت، و کرامات و معجزات و... بحث کرده است. این کتاب در میان صوفیه معروف بوده و متأخران در آثارشان از آن بهره برده‌اند. رک : نفحات الانس ۴۷۲، روضات الجنان ۵۲۴/۲، کشف الظنون ۱۲۶/۱ و ۱۱۵۷، فیلمها ۵۲۷/۱.

۷ ـ اوراد شیخ الشیوخ

اورادیست از سهروردی در فضایل نمازهای فرض و سنت، و مسایل فقهی با

بینش عرفانی، در صد و ده فصل که بوسیلهٔ خلیفهٔ وی یعنی بهاءالدین زکریاء ملتانی فراهم آمده و در ۱۳۹۸ هـ چاپ شده است. نیز این رساله را عبدالرحمن گجراتی تلخیص کرده است ـ رک : فهرست مشترک ۱۲۹۹/۳، احوال و آثار زکریاء ملتانی ۹۱-۹۵، فهرست گنج بخش ۵۶۶ ـ فیلمها ۲۰۵/۳ ، مخطوطات شیرانی ۵۳۱/۳.

۸ ـ بغية البيان فى تفسير القرآن

حاجی خلیفه ازین کتاب سهروردی بصورت «نغبه...» یاد کرده است ـ رک : کشف الظنون ۱۹۶۵، وفیات الاعیان ۳۲۳/۷، نظم و نثر ۱۴۲.

۹ ـ بهجة الابرار فى مناقب الغوث الگيلانى

رساله‌ایست در وصف حال و مقامات عبدالقادر گیلانی (م ۵۶۱) ـ رک : ایضاح المکنون ۱۹۹/۱ ، فهرس مخطوطات داالکتب الظاهریه ۱۹۵/۱، نظم و نثر ۱۴۲.

۱۰ ـ تفسير سهروردی

گویا جز «بغیةالبیان» او باشد که آن هم در خصوص تفسیر قرآن است ـ رک : کشف الظنون ۴۵۱/۱.

۱۱ ـ جذب القلوب الى مواصله المحبوب

رساله ایست به عربی، در اصول عرفان و احوال و مقامات صوفیه که در حلب بچاپ رسیده است ـ رک: ریحانة الادب ۹۹/۳.

۱۲ ـ حلية الناسک

مؤلف تاریخ اربل (ص ۱۷۴) که از کنیه‌های ابونصر و ابوعبدالله و ابوحفص سهروردی یاد کرده، این کتاب را به او نسبت داده است ـ رک: وفیات الاعیان ۳۲۳/۷.

۱۳ ـ الرحيق المختوم لذ وى العقول والفهوم

رساله‌ایست در آداب صوفیه و شرح صوم و صلات و... بطریق عرفانی رک: هدیة العارفین ۷۸۶، نظم و نثر ۱۴۲ ـ در فهرس مخطوطات ظاهریه (۶۰۵/۱) از آن

یاد شده و به رفیع‌الدین عبدالهادی بن علی همدانی نسبت داده است. عثمان یحیی براساس نسخهٔ ۱۸۲۱ ولی‌الدین، آن را از ابن عربی دانسته (رک : کتابشناسی ابن عربی ـ فرانسه ـ س ۵۹۱)، و در فهرست مخطوطات عربی برلین (۱۹۹/۳) نسخهٔ شمارهٔ ۳۳۰۲ از سهروردی مورد بحث بحساب آمده است.

۱۴ ـ الرسالة العاصمیة

حاجی خلیفه در «کشف الظنون»، ستون ۸۷۷، آن را به شهاب‌الدین عمر سهروردی نسبت داده است. همو در همانجا گوید که: مؤلف این رساله را دربارهٔ سیر و سیاحت خود که از ماوراءالنهر تا مغرب آمده، نوشته است. تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد عمر سهروردی، به ماوراءالنهر نرفته است و ظاهراً بایستی از شهاب‌الدین سهروردی نامی باشد غیر از سهروردی مورد بحث و شیخ اشراق.

۱۵ ـ رساله عرفانی

در مجموعه Movi ۹۰ دانشگاه توبینگن مجموعه‌ایست که این رساله، سومین قسمت آن را دربر گرفته، فیلم آن نیز به شمارهٔ ۵۴۷۸ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هست (فیلمها ۲۷/۱) ظاهراً رسالهٔ مزبور ترجمهٔ بندهایی از عوارف سهروردی باشد.

۱۶ ـ رسالة السهروردی للفخر الدین رازی

در مجموعهٔ شمارهٔ ۲۰۲۳ بغداد لی وهبی (۹۵ پ ـ ۹۶ پ) رساله‌ایست از سهروردی که به فخرالدین رازی نوشته و کاتب در وصف آن رساله آورده است: «وهی من قلائد الکتب الالاهیه» ـ فیلمها ۵۱۸/۱.

۱۷ ـ رساله السیر و الطیر

بغدادی در «هدیةالعارفین» ۷۸۶-۷۶۵/۱ ازین رسالهٔ عربی سهروردی یاد کرده است ـ نیز رک : نظم و نثر ۱۴۲، فیلمها ۵۱۴/۱ و ۶۱۴. آقای دکتر مهدوی در مصنفات ابن‌سینا ۱۷۷ ذیل «رساله الطیر» ابن‌سینا از ترجمهٔ فارسی آن سخن گفته‌اند که همین عمر سهروردی ترجمان آنست و این ترجمه در ۱۹۳۵ باهتمام اشتوتگارت

بچاپ رسیده. از آنجا که اختلاف راه و آراء سهروردی با ابن سینا از متن «رشف النصائح» کاملاً مشهود است و از آنجا که ابن سینا از نظر سهروردی از جملهٔ مخانیث دهریه بحساب می‌آمده، بعید است که این ترجمه از آنِ عمر سهروردی باشد. نیز بنگرید به: احمد منزوی : فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۷۵۸، دکتر حسین نصر، مقدمهٔ مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق ۳/ ۴۶-۴۷.

۱۸ ـ رسالهٔ فی السلوک

رساله‌ایست به عربی در وصایای عرفانی ـ رک: کشف الظنون ۸۷۲، نظم و نثر ۱۴۲.

۱۹ ـ رسالهٔ الفتوة

به سهروردی دو فتوت‌نامهٔ فارسی ـ که بسیار دقیق و حاوی نکات جالبی در فتوت اسلامی و آداب فتیان است، نسبت می‌دهند. یکی فتوت‌نامه‌ای که مؤلف برخلاف سایر فتوت‌نامه‌ها به بخشبندی و تبویب آن نپرداخته و مطالب آن را بصورت فشرده و درهم آمیخته آورده است. دیگر فتوت‌نامه‌ای که از نظر سبک و نگارش تجانسی با نخستین فتوت‌نامهٔ او ندارد. رک: فیلمها ۱/ ۴۶۲، ۵۳۶، رسایل جوانمردان ۹۸ ـ ظاهراً ساختن این دو فتوت‌نامه بوسیلهٔ سهروردی بر اثر رغبت و علاقه‌ای بوده است که خلیفهٔ عباسی ـ الناصرلدین الله ـ به فتوت و آداب فتیان داشته. به نظر نگارنده انتساب این دو فتوت‌نامه را به سهروردی باید با احتیاط و تأمل بیشتر پذیرفت زیرا تفاوت فاحش دو فتوت‌نامهٔ فارسی از نظر فرم و شکل و سبک نویسندگی و انشاء از یکسو، و سکوت منابع و مآخذ قدیم در خصوص این انتساب از سوی دیگر، و مضاف بر آنها، وجود «رسالة فی الفتوه» در مجموعهٔ (S.P.113) پاریس که رساله‌ایست به عربی، و از آن سهروردی دانسته شده، باب تأمّل بیشتر را در مورد نسبت این فتوت‌نامه‌های فارسی به سهروردی می‌گشاید.

۲۰ ـ شرح رباعی سهروردی صوفی

در مجموعهٔ (۹۴) بودلیان، رساله‌ایست در شرح رباعیی از عمر سهروردی: دی بر سر کوی زله غارت کردم.

رک : فیلمها ۱/ ۵۶۹.

۲۱ ـ علم الهدی و اسرارالاهتداء

به این کتاب سهروردی، حاجی خلیفه در «کشف الظنون» ۱۱۶۱ اشاره کرده است. به نظر می‌آید که صورتی باشد دیگر، از نام «اعلام الهدی...» ـ رک : به : شمارهٔ ۶.

۲۲ ـ عوارف المعارف

از مهمترین و مشهورترین تألیفات سهروردی، عوارف است که از فرط شهرت و رواج آن کتاب، بنده را نیازی به اطالهٔ سخن درین خصوص نیست. محض اطلاع خوانندهٔ ارجمند متذکر می‌شوم که این اثر سهروردی از همان سالهای نخست که تألیف شد، مورد توجه بسیاری از مشایخ و سالکان راه بین قرار گرفت و در طول تاریخ تصوف، نه تنها بارها به فارسی ترجمه شد و بعنوان مأخذی ارزنده و معتبر مورد مراجعهٔ محققان و مؤلفان چونان جامی، کربلائی، معصوم علی‌شاه... بود، بلکه در زمان حیات مؤلف نیز به عنوان کتاب درسی در حوزه‌های عرفانی قلمبند می‌گردید. چنانکه شمس‌الدین ابوالمفاخر عمر بن المظفر بن روزبهان (م ۷۳۲) عوارف را نزد مؤلفش فراگرفت و نیز مشایخی چون ضیاءالدین محمد سلمانی از مشایخ سدهٔ ۷ و ۸، آن را به درس می‌گفت، و رشیدالدین فضل‌الله بسیاری از خانقاهیان را به خواندن آن کتاب توصیه می‌کرد ـ رک: شدّالازار ۱۷۸ و ۲۳۷، سوانح الافکار رشیدی، چاپ دانش‌پژوه ۴۸.

متن عربی این مؤلفهٔ سهروردی بارها بچاپ رسیده، و عالمانه‌ترین چاپ آن باهتمام مرحوم دکتر عبدالحلیم محمود در دو مجلد در مصر عرضه شده است. اما همین چاپ نیز براساس نسخه‌های کهن و باارزشی که از آن کتاب در دست است تصحیح و تنقیح نگردیده. مهمترین نسخه‌های متن عربی عوارف عبارتند از :

۱ : نسخهٔ لالا اسمعیل، در مجموعهٔ (۱۸۰) که در ۶۲۴ در رباط مأمونیه بوسیلهٔ عده‌ای از صوفیه بر مؤلف سماع شده است.

۲ : نسخهٔ شمارهٔ (۱۲۸۹) کتابخانهٔ شهید علی، مورخ سلخ صفر ۶۳۲.

نیز گفتنی است که پیرامن عوارف، به زبان عربی کارهایی شده است که مهمترین آنها عبارتند از :

۱ : محب‌الدین احمد بن عبدالله طبری در ۶۹۴ آن کتاب را تلخیص کرده است ـ

کشف الظنون ۱۱۷۸.

۲ : شیخ علی بن احمد، معروف به مخدوم علی مهائمی (۷۷۶-۸۳۵) شرحی بر عوارف نوشته است به نام «الزوارف فی شرح عوارف المعارف» ـ رک : هدیه العارفین ۶۳۰/۱، الذریعه ۶۱/۱۲.

۳ : میر سید شریف جرجانی (م ۸۱۶) تعلیقه‌ای بر این کتاب پرداخته، که آن تعلیقه را کسی به ترکی ترجمه کرده است ـ کشف الظنون ۸-۱۱۷۷.

۴ : شیخ قاسم بن قطلوبغا حنفی (م ۸۷۹) احادیث عوارف را تخریج و تسنید کرده است ـ کشف الظنون ۱۱۷۸.

همچنان عوارف سهروردی در طول تاریخ تصوف، در میان فارسی‌زبانان، هماره از مآخذ اصلی بحساب می‌رفته و از سخته‌ترین مؤلفات، و جامع جمیع آثار پیشینیان مانند قوت القلوب، اللمع، رساله قشیریه، آداب المریدین ابو نجیب سهروردی، آداب المریدین عبدالقادر گیلانی و... شمرده می‌شده، و بارها به فارسی ترجمه شده است، از جمله :

۱ : ترجمه اسمعیل بن عبدالمؤمن که به سال ۶۶۵ هـ بدستور عبدالسلام سیخی کاموئی، با حذف سلسله اسناد احادیث و روایات، آن اثر را فارسی کرده است. نسخه‌های مهم این ترجمه را آقای نذیر احمد در مجله بیاض (سال ۱، ۱۹۸۳ م، ص ۱۱۷) و آقای احمد منزوی در فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۱۰۸۱ معرفی کرده‌اند. اما ذکر این نکته را لازم می‌دانم که نسخهٔ خیرپور، مدرسهٔ راشدیه که کتابشناس ارجمند آقای منزوی در فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان ج ۳ ص ۱۷۰۶ تحت عنوان ترجمهٔ عوارف از ترجمانی ناشناس معرفی کرده‌اند نیز همین ترجمه است که دیباچه مترجم و بقدر شانزده سطر از باب اول آن نسخه ناقص می‌نماید.

۲ : دومین بار ظهیرالدین عبدالرحمن بزغش شیرازی (م ۷۱۶) بود که عوارف را به فارسی برگردانید ـ رک: شد الازار ۳۳۹ مخطوطات شیرانی ۲۰۸/۲ که گویا «مصباح الهدایه» کاشی باشد ـ رک : فهرست مشترک پاکستان ۳ : ۱۷۰۷.

۳ : عزالدین محمود کاشی (م ۷۳۰) نیز «عوارف» را ترجمه‌ای متصرفانه کرد و با اقتباس از رسالهٔ قشیریه واللمع و شرح التعرف، مصباح الهدایه را ساخت، و عماد فقیه نیز منظومهٔ طریقت‌نامه خود را براساس همین مصباح کاشی پرداخت.

۴ : صدرالدین جنید بن فضل الله بن عبدالرحمن شیرازی (م ۷۹۱) نیز «عوارف» را ترجمه نمود و در پایان ترجمه‌اش، گزارشی در حل مشکلات آن کتاب، ملحق کرد و آن را «ذیل المعارف فی ترجمه العوارف» نامید ـ جنید شیرازی این ترجمه را برای شاه شجاع آل مظفر (م ۸۷۶) پرداخته است ـ رک : هدیه العارفین ۲۵۸/۱.
۵ : کمال‌زاده چلبی نیز عوارف را به فارسی برگردانیده است ـ رک : احمد منزوی، نسخه‌ها ۱۰۸۶/۲.
۶ : ترجمه‌ای دیگر نیز از «عوارف» به زبان فارسی داریم که بعلت ناقص بودن نسخه، از ترجمان و سال ترجمه وی اطلاعی نداریم ـ رک : عارف نوشاهی، فهرست موزه کراچی ۲۴۲.
۷ : فیض‌الله بن بهبود علی خراسانی از فاضلان سدهٔ ۱۳ نیز ۶۳ باب عوارف را در چهل باب به نام نجات السالکین به زبان فارسی ترجمه کرده است. این ترجمه بسیار سست و نااستوار می‌نماید. نسخه‌ای ازین ترجمه در کتابخانه رضوی ۲۸۴ هست، نسخهٔ دیگری نیز از ترجمهٔ مزبور نزد آقای دکتر محمد مهدی ناصح در مشهد دیده‌ام.

۲۳ ـ کلام شهاب الدین عمر السهروردی و شرحه

شرحی است از أبی محمد الجزیری که بر برخی از سخنان عمر سهروردی نگاشته است ـ فیلمها ۱۵۷/۳.

۲۴ ـ کنز العباد فی شرح الاوراد

شرحی است فارسی از لعلی بن احمد غوری بر اوراد و اذکار شهاب مورد نظر. فیلمها ۱۵۷/۳.

۲۵ ـ اللوامع الغیبیه

در مجموعهٔ شماره (۶۳۰) کتابخانهٔ علومی، رساله‌ایست به عربی، با عنوانهای «فتوح، فتوح» و با نام «اللوامع الغیبیه». نسخه دیگر آن رساله در مجلس، مجموعهٔ ۱۳۶، شناسایی شده است ـ فیلمها ۶۹۵/۱ و ۷۲۴.

۲۶ ـ مشیخه الشیخ شهاب الدین

مؤلف این رساله شناخته نیست ـ حاجی خلیفه در «کشف الظنون» (۱۶۹۷) از آن برده است.

۲۷ ـ المعتقد

جنید شیرازی در «شدالازار» (ص ۷) ازین اثر سهروردی نام برده است ـ «قال الشیخ شهاب الدین عمربن محمد السهروردی رحمةالله علیه فی کتاب المعتقد...». گویا غیر از المعتقد توران پشتی (م ۶۶۱) باشد که این یکی به فارسی است.

۲۸ ـ مناسک

حاجی خلیفه در «کشف الظنون» ۱۸۳۲ ازین رسالهٔ سهروردی یاد کرده است. ظاهراً باید همان «حلیة الناسک» سهروردی باشد که مؤلف «تاریخ اربل» (ص ۱۷۴) از آن یاد کرده است ـ رک: شمارهٔ ۲۳.

۲۹ ـ نامه سهروردی به اصفهانی

از سهروردی نامه‌ای به عربی مانده است که برای کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، شاعر بنام سدهٔ ۶ و ۷ نوشته شده است و آن حاوی وصایائی است پیرانه و عرفانی ـ رک: دیوان کمال‌الدین ۹-۱۰، فیلمها ۴۲۳/۱.

۳۰ ـ نسبت خرقه

در مجموعهٔ ۳۱۸ کتابخانهٔ مراد بخاری، شمارهٔ ۱۰، رساله‌ایست به عربی، به نام «نسبت خرقهٔ شهاب‌الدین عمر سهروردی»، که فیلم آن را برای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران آورده‌اند ـ فیلمها ۶۷۶/۱.

۳۱ ـ النکات الذوقیه

رساله‌ای به این نام و نامهای «الرسالة الشوقیه، والکلمات الذوقیه» به سهروردی نسبت داده‌اند که حسام‌الدین بن یحیی لاهیجی آن را به فارسی ترجمه و گزارش کرده است. نسخه‌ای ازین ترجمه در کتابخانه امیرالمؤمنین نجف به شماره

۵۶۶ موجود است ـ رک : نسخه‌ها ۴۱۲/۵.

۳۲ـ وصیت‌نامه

از سهروردی وصیت‌نامه‌ای به عربی مانده است که در آن فرزندش را ـ ظاهراً محمد بن عمر سهروردی را ـ مخاطب قرار داده. این وصیت‌نامه در میان متصوفه معروف و با اهمیت بوده، چنانچه نورالدین عبدالرحمن اسفراینی در نامه‌های که به علاءالدوله سمنانی نوشته، گاهی به این وصیت‌نامهٔ سهروردی اشاره کرده و بندهایی از آن را آورده است. رک : روضات الجنان ۳۹۹/۲، فیلمها ۵۲۷/۱ و ۵۷۰.

۳۳ـ رشف النصائح الایمانیه

پس از عوارف المعارف، از مهمترین و معروفترین آثار سهروردی، همین کتاب رشف النصائح الایمانیة و کشف الفضائح الیونانیة است که مؤلف آن را در جمادی‌الاول از سال ۶۲۱ هجری تألیف کرده[1]. مؤلف در سبب تألیف این کتاب می‌نویسد هرچند عنایات الهی عنان همت را بجانب علوم حقیقی که میراث انبیا علیهم السلام است معطوف گردانیده بود و صرف عمر عزیز به ذکر مقابح این طایفه رخصت نمی‌داد اما همچنان غیرت دین، آتش تهیّج می‌افروخت و عصبیت حوزهٔ یقین حدود دواعی تشحیذ می‌کرد که بر رغم غلول مذموم ایشان انشاء کتابی کنم و تهافت فلاسفه و متابعان ایشان را رساله‌ای املاء کنم... و اگرچه ترک فضول و اشتغال به اصلاح حال خویش از شیمهٔ پسندیدهٔ اهل سلوک است و اهتمام به عمارت باطن و تزکیه نفس و تجلیه مرائی دل دأب ارباب قلوب تواند بود، اما چون طغیان اهل خذلان از آن مرتبه گذشته بود که تحمل را مجال امکان ماند و تعسف این طایفه از آن تجاوز نموده که اعراض و اغماض می‌توانست نمود، دعات تقویت دین محمدی بر این عزیمت الزام نمودند... بنابرین دواعی صدق نیت را بجانب انکسار شوکت و انفلال حدت ایشان مصروف گردانید و عنایت ازلی مجامع دل را به

---

۱. در نسخه بریتانیا، از ترجمهٔ رشف، سال ۶۲۶ آمده است که غلط است، زیرا این کتاب برای الناصرلدین الله ساخته شده، و او در ۶۲۲ مرده است. در متن عربی و ترجمه آن، نسخهٔ سپه‌سالار ۶۲۱ ضبط شده است.

ساحت تیسیر این مطلوب موقوف داشت تا زبان صفاطویت به املای این کتاب توفیق یافت و بیان خلوص همت به انشای این، در سنه احدی و عشر و ستمایه با وجود آنکه ضعف بصر مانع از مطالعهٔ کتب بود توفیق به املاء این کتاب رفیق گشت[1].

این اثر سهروردی پس از انتشار، در میان دانشمندان و فاضلان سدهٔ هفتم و هشتم شهرت زیادی یافت و پشتیبانان و مخالفانی پیدا کرد. ضیاءالدین ابوالحسن مسعود بن محمود شیرازی از عالمان و مشایخ نامبردار سدهٔ هفتم (م ۶۵۵) با این اثر سهروردی خصومت می‌ورزید و کتابی در رد و جواب آن پرداخت به نام «کشف الاسرار الایمانیه و هتک الأستار الحطامیه»، بطوریکه پس از چندی آن کتاب را به دو رسالهٔ دیگر در خصوص حکمت و عظمت شأن حکمای اسلام، مذیل به دو رسالهٔ «اشارات الواصلین»، و «الکنه» کرد[2]، اما همچنانکه «تهافت التهافت» ابن رشد، هرگز نتوانست بر رونق و بازار «تهافت الفلاسفهٔ» محمد غزالی اثر کاری و نابودکننده داشته باشد، ردیهٔ مسعود شیرازی نیز نتوانست از شهرت و رونق «رشف النصائح» سهروردی بکاهد. چنانچه در سدهٔ هشتم بقول معین‌الدین یزدی ـ مترجم رشف النصائح ـ به میامن دولت محمدی و صفای نیت مؤلف شهرت و قبول این کتاب «همعنان صبا» به آفاق رسید و با انوار خورشید به اطراف اقالیم مشهور مذکور گشت، اهل دل را انیس روح‌افزای شد و سالکان راه حق را جلیس غم‌زدای آمد[3].

باری سهروردی درین کتاب کوشیده است که الهیات اسلامی، مسألهٔ روح، نبوت، معاد و حشر و نشر، و صفات و اخلاق و افعال باری تعالی را بین دارد و بر خوانندگان گمراه که به مطالعه آراء نبهره و زایف فلاسفه می‌پردازند، پیدا سازد که انقطاع از علوم عقلی و تعلق به علوم اسلامی، سرمایهٔ رستگاری و درستکاریست. از آن روی که مؤلف بر علوم اسلامی اعم از ظاهری و باطنی آن، تسلط کامل داشته، درین زمینه کاملاً موفق و فیروز است، ولیکن در ناستوار نمودن آراء فلاسفه و ناسخته نشان دادن نکات فلسفی، بسیار ضعیف و حتی در حد یک نویسندهٔ مقلد

---

۱. به نقل از ترجمهٔ رشف النصائح، نسخهٔ سپه‌سالار ۱۳۲۶.

۲. نک : شدالازار ۶۸-۷۰، نیز رک : الذریعه، ذیل اشارات الواصلین.

۳. به نقل ترجمهٔ رشف النصائح، نسخهٔ سپه‌سالار.

است. سهروردی با آنکه از غزالی و آثار ضد فلسفی او، مانند «تهافت الفلاسفه» تمتع یافته و بهره برده است، ولی هرگز نتوانست چون غزالی یک یک از مباحث فلسفی را برشمارد و به رد و انکار آنها بپردازد، وی درین کتاب دو نوع شناخت را در تقابل همدیگر می‌گذارد، شناختی که از روی ایمان و اشراق است و بوسیلهٔ قلب تحصیل می‌گردد و شناختی که محل اخذ آن عقل است ـ شناخت عقلانی. از پس مناظره‌گونه‌ای که بین این دو نوع شناخت عنوان می‌کند، سرانجام شناخت عقلانی را نوعی بدعت بحساب می‌آورد.

بهر تقدیر سهروردی برغم آن یهودی که در اندلس اساس الهیات یهود را برمبنای فلسفهٔ ابن‌سینا طرح کرده و عقاید یهود را از روی آن اصلاح کرده است[1]، فارابی و ابن‌سینا را «مخانیث الأمة» خوانده و خلیفهٔ عباسی را در شستن و اعدام کتابهای حکمت و مآثر حکیمان، از جمله آثار ابن‌سینا همراهی نموده، و نیز برای وی «رشف النصائح» را به زبانی استوار، و اما تازی تألیف کرده، و چون تأثیر و فایدهٔ آن در سدهٔ هشتم عام نبوده، معین‌الدین جمال یزدی، مشهود به معلم[2] از فاضلان و معلمان معروف سدهٔ هشتم (م ۷۸۹)، آن را پارسی کرده است، ترجمه‌ای متصرفانه، با اضافات و تصرفات و نکته‌های عصری.

معلم یزدی در ۷۷۴ به ترجمهٔ «رشف» دست یازیده و خودش درین خصوص گفته است «در شهور سنه اربع و سبعین و سبعمائه سلطان اعظم کامگار... ممهّد قواعد جهانبانی... زدایندهٔ گرد بدعت از چهرهٔ مسلمانی... شاه مظفر ابن السلطان المجتهد فی اعلاء کلمة رب العالمین بارز الحق و الدین محمد بن المظفر بن المنصور ـ بلغه الله تعالی فی السلطنة اعلی الدرجات ـ به تقویت دین، اقتفای آثار پدر نامدار و جد کامگار نموده، ترحیب علمای دین دار و تعظیم شعایر اسلام از اسباب اکید مفاجح ارجمند و گشایندهٔ ابواب مقاصد بلند دانسته، از الهامات ملکی که تقویت دین محمد را کمر بسته‌اند در خاطر مبارکش سانح گشت که اگر «رشف النصائح» را ترجمه نویسد که سایر طبقات از فواید مضمون آن محظوظ توانند شد... هر آینه مبانی خیالات فلاسفه منهدم گردد... امضای این مطلوب و امر مطالع

---

۱. نک : نقد حال، مجتبی مینوی، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۸۸.

۲. نک : تاریخ جدید یزد از احمد کاتب، تصحیح ایرج افشار، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۲۰-۱۲۱.

را بجانب کمترین فقرا معین الیزدی... القا فرموده، قلت بضاعت در علم و عمل ابواب تحیر به روی این فقیر باز گشاد...» تا آنکه «استفاضت از روح مقدس سید کاینات نمودم... و مقاصد این علی سبیل الاجمال به عبارتی که خاطر پریشان بدان مسامحت می‌نمود، ایراد کردم»[۱].

همچنان که گفتیم معلم یزدی از «رشف النصائح» ترجمه‌ای متصرفانه کرده است و به آوردن فوایدی عصری دست یازیده، به این قرار:

۱ ـ مترجم بر ترجمهٔ «رشف»، دیباچه‌ای نوشته، و ضمن آنکه دیباچهٔ مؤلف را در لابلای مقدمهٔ خود گنجانیده، به مطالبی در خصوص اثبات نبوت رسول اکرم (ص) توجه داده است.

۲ ـ سوای مقدمهٔ مفصلی که مترجم بر متن مترجَم «رشف النصائح» افزوده، نیز هم بیشترینهٔ پیشگفتارهائی که در ابواب پانزده‌گانهٔ این ترجمه آمده است، در متن عربی دیده نمی‌شود. این پیشگفتارها گاهی به آوردن آیاتی در قرآن و احادیثی از سخنان رسول اکرم (ص) و تفسیر آنها محدود می‌شود، و گاهی به مباحث عرفانی و صوفیانه چونان مطالبی در خصوص ایجاد و آفرینش، صفات جلالی و جمالی و... اختصاص می‌یابد.

۳ ـ از اضافات دیگر این ترجمه، دو خاتمه‌ایست که پس از ترجمه متن عربی، به کتاب ملحق گردیده. این دو خاتمه شاید از عمیق‌ترین و دقیق‌ترین نوشته‌های معلم باشد مترجم درین دو خاتمه بسیاری از مباحث فلسفی را عنوان کرده و با دقتی دقیق‌تر از جوابهای سهروردی، به آنها پاسخ گفته است.

۴ ـ از مطالب اضافی دیگر، که مترجم درین ترجمه گنجانیده، فواید و اطلاعات عصریست که از نظر بررسیهای تاریخ فلسفی و اجتماعی ایران حائز اهمیت می‌نماید ـ چنانچه در ورق ۵۶ می‌خوانیم که: در زمان مبارزالدین محمد بن المظفر یزدی در سال (۷۶۰) «در اطراف ممالک که در حیز ایالت او بود أعنی فارس و کرمان و یزد و اصفهان و لرستان، به بازوی تقویت دین و امداد عنایت از روضهٔ مقدس رحمة للعالمین کما بیش سه چهار هزار مجلد کتب فلسفه و نجوم و وجود مطلق در عرض یک دو سال، به آب» شسته شد.

---

۱. ترجمهٔ رشف النصائح، خطی سپه‌سالار.

۵ ـ مضاف بر اضافات و تصرفات مزبور، سوکمندانه مترجم نیز یکی از متعصب‌ترین نویسندگان و فضلای سدهٔ هشتم هجری است، بطوریکه سوای صبغهٔ عصبیت‌آمیزی که در اصل متن عربی «رشف النصائح» مشاهده می‌شود، ترجمان نیز رنگی بر رنگ مؤلف افزوده، و آن را تیره‌تر و تارتر گردانیده است. به نمونه‌ای ازین نوع تصرفات مترجم توجه بفرمایید: «گوشهٔ مقنعهٔ رابعه که در شبی هزار رکعت نماز می‌گزارد از روح قدسی افلاطون و ارسطو که در عمر خویش سجدهٔ شایسته نکرده‌اند، هزاربار بهتر، بلکه خاک قدم جاریهٔ خرسا که چون حضرت پیغمبر (ص) از او پرسید که خدای تو کیست؟ او اشارت به آسمان کرد تا از بتان که معبود مشرکان بود تبرا حاصل کرد از تارک سر بوعلی و فارابی که خدای تعالی را موجب بالذات گفتند بصدهزار مرتبه شریف‌تر[۱]».

در پایان، این نکته می‌شاید که بگوییم: نثر فارسی معلم یزدی بسیار پیچیده عربی زده و دشوار است اما نه همچون دشواری نثر تاریخش: «مواهب الهی» ـ زیرا که، این کتاب ترجمه‌ایست از عربی و مترجم نتوانسته است که مطالب پیچیدهٔ عرفانی و فلسفی را در لابلای استعارات و... بیش از حد معمول بپوشاند، هرچند که از آوردن واژه‌های ثقیل و غریب عربی باکی نداشته، ولی تکلف و تصنع در عبارات این کتاب، بجز دیباچهٔ مترجم و خاتمه‌های دوگانهٔ او، مشهود نیست و خواننده را از دریافت مطالب و مفاهیم ناامید و سرگردان نمی‌کند[۲].

استدراک و استفسار

ترجمه کهنه نو یافته «عوارف المعارف» سهروردی

چون در مقاله دوست عزیزم آقای مایل هروی صحبت از ترجمه‌های فارسی «عوارف» گذشت، مناسبت دارد متذکر شوم که بنده نسخه خطی یک ترجمه فارسی همین کتاب دردست دارم که از نظر کهنگی ترجمه و تحریر قابل بررسی است. در این

---

۱. ایضاً، همان نسخه.

۲. از ترجمهٔ رشف النصائح سهروردی، سه نسخه موجود است ـ رک : احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۲(۱)/۱۰۸۴ که از سه نسخه گزارش داده شده، نیز رک ـ مهدی بیانی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۶۱۱، که نسخه‌ای از ترجمهٔ رشف بخط مجد مذهب، مورخ ۸۵۱، محفوظ درکتابخانهٔ گلستان (سلطنتی سابق) یادکرده است.

نسخه متأسفانه مقدمه افتاده است و قطعاً نام مترجم در همان قسمت بوده است. نسخه ما درست از باب اول شروع می‌شود و تا باب شصت و سوم ـ که آخرین باب عوارف است ـ ادامه دارد البته با افتادگی چند صفحه در آخر. این نسخه مشتمل است بر ۲۹۹ برگ، به اندازهٔ ۳۰ × ۲۲ سانتی‌متر ـ بعضی نامها و نشانها و عنوانها با رنگ قرمز و آبی و زرد کتابت شده است.

باری بنده بعضی نمونه‌ها از این ترجمه را جهت بررسی به آقای مایل هروی در مشهد و دکتر نذیر احمد در علیگر، هند فرستاده بودم. هر دو دانشمند اعلام نظر فرمودند که این ترجمه با ترجمه‌های عبدالرحمان بزغش شیرازی و قاسم داود و اسماعیل بن عبدالرحمن تفاوت دارد.

بنده شایسته دیده‌ام که نمونه‌ای از این ترجمه در دانش ارائه شود. از دانش‌پژوهان دعوت می‌شود که روی این ترجمه تأمل و غور کنند و نتائج تحقیقات خود را به دفتر «دانش» اعلام فرمایند.

عارف نوشاهی

تأثیر غزالی بر فلسفه‌زدایی سهروردی

آنچه مسلم می‌نماید اینست که بینش دینی با بینش فلسفی فرق دارد، فلسفی درپی آنست که احوال عالم را از طریق نظریات فکری و قیاسهای عقلی دریابد و آن که از نظرگاه دین به شناخت احوال عالم می‌پردازد، اهتمامش بر «روایت و نقل» است، که مجموع اصول این نوع شناخت را نمی‌توان با فکر و قیاس فلسفی موشکافی کرد. هرچند که پاره‌ای از اصول مزبور از طریق قیاسهای فلسفی، بهتر شناخته می‌شود.

چنانچه اگر به بحث معاد روحانی و جسمانی در آثار حکماء متأله بنگریم، خواهیم دید که آنان معاد روحانی و احوال آن را با براهین عقلی و قیاسی درک نموده‌اند، ولی هم‌چنانکه ابن سینا گفته است «معاد جسمانی و احوال آن را نمی‌توان با برهان درک کرد، زیرا این امر برحسب نسبت واحدی نیست، و شریعت بر حق محمدی آن را برای ما بطور مبسوط یاد کرده، و بایسته است که برای درک معاد جسمانی به گفتار شارع بنگریم و در خصوص احوال آن به شرع مراجعه کنیم.»[1] اما از آنجا که مباحث مربوط به الهیات، در تمدن اسلامی، خواه‌ناخواه، پیوندی میان فلسفه و دین را عنوان می‌کند، آمیزش شناخت تشریعی و تعقلی رُخ می‌نماید، که همین آمیزش، با توجه به عوارضی اجتماعی ـ سیاسی، فلسفه ستیزی در تمدن اسلامی را مطرح کرده است که در این گفتار گوشه‌ای از ستیهندگی با فلسفه، علل و تأثیر غزالی بر بینش مزبور نشان داده می‌شود.

بظاهر چنین می‌نماید که یکی از دلایل اجتماعی، که در فلسفه‌زدایی و فلسفی

---

۱. رک : ابن سینا، مبدأ و معاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران ۱۳۶۴، نیز : ابن خلدون، مقدّمه، ترجمه پروین گنابادی، تهران ۱۳۶۴، ۱۰۹۷/۲.

ستیزی در تمدن اسلامی اثر گذارده، مسألهٔ «یونانی‌مآبی» در بینش فلسفی، در برخی از ادوار تاریخ فرهنگ اسلامی بوده است. این مسأله سبب شده تا بسیاری از دانشمندان دیده‌ور در تاریخ تمدن اسلامی، از خصیصه‌های اسلامی فلسفهٔ اسلامی چشم بپوشند و نهضت فکری فلاسفهٔ جهان اسلام را، در رأی و روش، گام‌بگام، تقلید از حکمای یونان بدانند[1]، که البته نکتهٔ مزبور دربارهٔ عده‌ای چون ابویوسف یعقوب بن اسحاق الکندی (م ۲۶۰ ه) که ارسطو را ملهم و معلم حقیقی خود می‌دانست گزاف و نادرست هم نبوده است.

همین بینش را نیز می‌توانیم در نخستین دورهٔ تمدن اسلام دربارهٔ یونان و یونانی‌مآبی مورد تأمل قرار دهیم، که پس از راه یافتن آراء حکمای یونان باستان در منطقهٔ اسلامی، بی‌تردید مسائلی از قبیل قیاسهایی که میان موازین شرعی با اصول عقلی در میان عده‌ای از فلاسفه عنوان می‌شده، بطور طبیعی، نوعی خصومت با فلسفه و فلاسفه را تشدید کرده بوده است، تا جایی که الکندی که در بیشتر اسناد تاریخی، او را مسلمانی عرب اصیل دانسته‌اند، یهودی خوانده می‌شده[2]، و خواجه عبدالله انصاری بر اثر ستیز با علوم یونانی، اسماعیل پزشک را، که جهت مداوای او بر بالینش آمده بود، نمی‌پذیرفته است.[3]

دیگر از اسبابی که مسألهٔ ستیز با فلسفه را در تمدن اسلامی به گرهی کور تبدیل کرده، بردن آنست بر مجالس تذکیر، و یا تدریس آن در مجامع عمومی. از اینجاست که در هر دوره‌ای که تدریس فلسفه رواج بیشتر یافته و یا آثار فلاسفه همگانی‌تر شده، عده‌ای علیه آن علم شده‌اند و به رد و طرد آن پرداخته‌اند. این نکته، که در گذشته از خصیصه‌های فرهنگ اجتماعی در تمدن اسلامی بوده است، مسأله‌ایست طبیعی و بدیهی؛ زیرا می‌دانیم که شناخت عقلی، تعلق به طایفه‌ای خاص داشته و جوامع اسلامی، عالم حسی و ماورای حسی را با توجه به موازین و اصول شرعی می‌شناخته‌اند و بدان حرمت می‌گذارده‌اند. و اگر وقتی در مجامع دینی، به مسائلی

---

۱. ابن خلدون : مقدّمه، پیشین ۱۰۹۱/۲، نیز ملاصدرا، سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران ۱۳۴۰، ۴۲، که از بعضی تقلیدهای محض ابن‌سینا از ارسطو یادکرده است.
۲. رک : نظامی عروضی، چهار مقاله، تصحیح و تعلیق محمد معین، تهران ۱۳۳۲، ص ۹۰-۹۱.
۳. ایضاً ص ۱۲۹.

توجه داده می‌شد که متکی بر دریافتهای انتزاعی و تجریدی عقلی می‌بود، خواه‌ناخواه، مشکلاتی در جامعه اسلامی عنوان می‌کرد.

البته فلاسفه و یاران آنان، خود متوجه این مشکل بوده‌اند، و حتی در حفظِ حریم شناخت غیرعقلی در تمدن اسلامی کوشیده‌اند و داستانهای رمزی مانند حی بن یقظان را در همین مایه نوشته‌اند تا لزوم شناخت براساس موازین شرعی و حفظ حریم آن را، به گوش عده‌ای از متتبعان فلسفه که در مجالس عمومی به درس فلسفه می‌پرداخته‌اند، برسانند، اما همیشه پای‌بند به این اصل نبوده‌اند. زیرا بعضی از متتبعان فلسفه، نه‌تنها دو شناخت شرعی و عقلی را یکی دانسته و بهم آمیخته‌اند، بلکه با این تصور که عرصهٔ دریافتهای عقلی را می‌توان پهناور و درازدامن کرد، به تدریس و تبلیغ فلسفه در حوزه‌ها و مجالس عمومی پرداخته‌اند. این شیوهٔ تبلیغ و تدریس فلسفه، زمانی واکنش جامعه را به صورت غیررسمی برانگیخته و به خصومت و دشمنی با فلسفه و فلاسفه بازشان داشته، و وقتی نیز تصرف و دخالت دستگاههای رسمی و دیوانی را با ستیهندگی تودهٔ مردم توأمان کرده و اسباب رنجش و کدورت فلاسفه، و در تنگنا قرار گرفتن تتبعات و تأملات فلسفی را فراهم آورده است.

در روزگار ابو حامد غزالی، با آن که عقل ستیزی با رسمیت یافتن اشاعره، و کوبیدن اهل اعتزال، وجهه سیاسی داشت، ولی رد تناقض‌گوئیهای فلاسفه از سوی غزالی و طرد اهل فلسفه، صبغهٔ رسمی و سیاسی نداشت، بلکه انگیزه‌های عقیدتی و اجتماعی غزالی را واداشت تا به رد و طرد آراء و عقاید فلاسفه بپردازد و تهافت آنان را بنمایاند. چنانچه این نکته از مقدمهٔ او بر آن کتاب برمی‌آید که در زمانی که فاتحه و خاتمهٔ هر سخنی که همراه با «قال الله» و «قال رسول‌الله» نمی‌بود، نامسموع و نامقبول می‌نمود، عده‌ای با بردن «نامهای بزرگ و دهشتناک چون سقراط و بقراط و افلاطون و ارسطو بر تودهٔ مردم برتری می‌جستند، و شعائر دین و حدود آن را خوار می‌پنداشتند[۱]، و به تعبیری دیگر «یونانی‌مآبی» را در جهان اسلام و در میان تودهٔ مردم، دستمایهٔ برترنگری می‌دانستند.

ابو حامد غزالی با آن که بقولی تا پایانِ عمر نتوانست بینش فلسفی را از خود

---

۱. تهافت الفلاسفه، ترجمهٔ علی اصغر حلبی، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۴، ص ۴۱-۴۳.

دورکند، و نیز نتوانست تا پایان عمر از آبشخورهای فکر یونانی دور گردد، با چنین انگیزه‌ای، بر آن شد تا پرده از صحنهٔ تناقض‌گوییها و تهافت فلاسفه برگیرد. برای نیل به این مقصود، هرچند که در بسیاری از نگاشته‌هایش، چونان المنقذ من الضلال و رسالهٔ حماقة أهل الاباحة از فلسفه و فلسفی به بدی یاد کرده بود، اما کتابی مستقل به نام «تهافت الفلاسفه» را محصور در این مطلوب کرد، که از پس او، خصمان فلسفه را در هدم و انعدام آراء فلسفی بکار آمد و موافقان فلسفه را در روشنگریهای آراء حکمتی فارابی و ابن‌سینا و نیز یافته‌های فلسفی حکمای یونان باستان مؤثر افتاد.

تهافت غزالی پس از تألیف یعنی پس از ۴۸۸ ه در تمدن اسلامی، تأثیری شگرف برجای گذارد. چنانچه در نیمهٔ دوم از سده ششم، متکلمی عارف به نام شمس‌الدین محمد بن عبدالملک دیلمی، بر اثر غزالی «تخجیل الفلاسفه» و «التجرید فی رد مقاصد الفلاسفه» تألیف نمود و نیز او در دیگر رسائلش مانند مهمات الواصلین، فلاسفه را نکوهش کرد و مقبولیت شهود علمی را بر علوم عقلی نمود[1]، و تلمیذ او تاج‌الدین محمود اشنوی به پیروی از او پاره‌ای از آرای فلاسفه را در زمینهٔ «مکان» تنقید کرد[2].

دیری نپایید که فلسفه ستیزی غزالی از مجالس وعظ و تذکیر، و حلقه‌های علمی و فرهنگی فراتر رفت و به دست سیاستمداران و حاکمان افتاد و آنان از بینش فلسفه‌زدایی غزالی به عنوان مستمسکی از برای کوب دیده‌وران بهره بردند و کسانی چون شیخ عبدالسلام گیلانی را بحکم فلسفه‌دانی، در بغداد زجر و حبس کردند.

از آنگاه که ستیهیدن با فلسفه و آراء فلسفی، درتمدن اسلامی چهرهٔ سیاسی گرفت کوب فسلفهٔ یونانی، وسیله‌ای شد از برای عقل‌زدایی، که جایش را در بعضی از دوره‌ها با درویشی و درویشی‌گرایی پر کردند. چنانچه در صدهٔ هفتم، ابوبکربن سعد زنگی (۶۲۳-۶۵۸ ه) که رغبتی به زهد و درویشی داشت، بسیاری از زراقان و ریاکاران در زی این لباس می‌شدند و از انعامهای او محظوظ می‌گردیدند و به

---

۱. رک : الطرازی، فهرس المخطوطات دارالکتب الظاهریه، قاهره ۱۹۶۶ م، ۷۹۷/۲، حاج خلیفه: کشف الظنون ۲۶۹/۱، ن مایل هروی: مقدمهٔ مجموعهٔ آثار فارسی اشنوی ش ۱ / II .

۲. رک: تاج‌الدین اشنوی، غایة الامکان فی درایه الزمان والمکان، به اهتمام نذر صابری، پاکستان ۱۴۰۱ ق، ۶۸ .

القابی چون اولیاء و جلساء الله از سوی او مفتخر می‌بودند[۱]، درحالی که در همین دوره گروهی که به تدریس علوم عقلی اهتمامی داشتند و دمی از فلسفه می‌زدند مانند صدرالدین محمد اشنهی (م بعد از ۶۵۰) و شهاب‌الدین توره پشتی (م ۶۶۱) و عزالدین ابراهیم، در تنگنا قرار می‌گرفتند و به دستور ابابکر مذکور در پیرانه سری از شیراز رانده می‌شدند و در صدهٔ دهم که فلسفه‌دانی در ماوراءالنهر رونقی داشت، ابن روزبهان خنجی، در قانون‌نامه‌اش بر عبیدالله خان و قضات دستگاه وی واجب می‌دانست که «اگر کسی را دانند که به تعلیم و تعلم علوم فلاسفه مشغول است، او را منع کنند و از وظایف (= حقوق) مدارس اسلام و منافع مصالح مسلمین او را محروم سازند و در ایذا و تحقیر او مبالغتی لایق بنمایند»[۲].

به هر تقدیر، فلسفه‌زدایی و فلسفه‌ستیزی که در روزگار غزالی به نام ستیهندگی با یونانی‌مآبی و فلسفهٔ یونانی، و به شیوهٔ فرهنگی ـ اجتماعی شروع شده بود، در صدهٔ ششم، ظالمهای سیاسی را نیز به یاری طلبید، به طوری که در نیمهٔ نخست از صدهٔ هفتم، برمبنای تهافت غزالی، شخصیتی غزالی‌گونه، به نام شهاب‌الدین سهروردی به دستور الناصر لدین الله عباسی (۵۷۵-۶۲۲) وارد عرصهٔ ستیهندگی با فلسفه و فلاسفه شد.

این شهاب‌الدین سهروری (۵۳۹-۶۳۲ ه) ـ که از دانشمندان نامبردار صدهٔ ششم و هفتم هجری در تمدن اسلامی بشمار می‌رود ـ با پسندهای عرفانی غزالی انس داشت، و می‌کوشید تا چون غزالی شریعت و طریقت را بهم آرد و با هم بنماید. از اینرو چونان او، به تألیف دائرة المعارفی عرفانی پرداخت به نام عوارف المعارف، که با گذشت هشت قرن، تأثیر آن در تاریخ عرفان اسلامی کمتر از احیاء علوم‌الدین غزالی نبوده است[۳].

جهان‌بینی سهروردی، شباهتهای بسیار با جهان‌بینی غزالی دارد. همان‌طور که غزالی در نظامیهٔ بغداد درس می‌گفت، سهروردی نیز در همان نظامیه تعلیم دید و

---

۱. محمد آیتی: تحریر تاریخ وصاف، تهران ۱۳۵۴، ۹۰.

۲. رک : روزبهان خنجی، سلوک الملوک، تصحیح محمد علی موحد، تهران ۱۳۶۴، ۹۳ و ۳۱۵. نیز به عبدالواسع نظامی در مقامات جامی، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، زیر چاپ، بند ۸۹.

۳. رک : ن مایل هروی، هشتصد سالگی عوارف المعارف و ترجمهٔ اسماعیل ماشاده، دانش، س ۶، ش ۲، و نیز به مقدمهٔ نگارنده بر ترجمهٔ رشف النصائح الایمانیه، تهران، زیر چاپ.

همان‌گونه که غزالی به مسایل مربوط به شریعت و طریقت می‌نگرید، سهروردی هم دقایق تشریعی و طریقتی را مورد تتبع و تدقیق قرار می‌داد. چنانچه مباحیت سماع که غزالی به آن توجه داشت «مگر آن که جهتی از حرمت در او باشد[۱]» یادآور آنست که سهروردی با آن که از رواج سماع در میان عده‌ای‌از متصوفه یاد کرده، ولی به این علت که مردم آن مسأله را بدعت می‌دانسته‌اند و نیز در تحریم آن نکته‌ها و دقیقه‌هایی از سمع و نقل دردست است، بیشتر جانب حرمت آن را مرعی دانسته[۲].

همچنان، بر اثر همین بینش غزالی‌گونه است که سهروردی سخنان محبت‌آمیز مشایخ طریقت را خوارمایه و بی‌پایه برمی‌گرفت و کسانی چون اوحدالدین کرمانی را آشکارا مبتدع و زندیق می‌خواند[۳] و آنان راکه در طریق عرفانی اسلامی «فرق میان حدیث و مکالمت دل با حضرت عزت نمی‌کردند و بر بساط انبساط به عصیان و نافرمانی حق تعالی مقیم می‌شدند و مایل به بطالت و کسالت، و از غفلت و غرور حدیث نفس، سخنهای گستاخ‌وار می‌گفتند» مفتون و بدین خطاب می‌کرد[۴].

از سوئی دیگر، سهروردی نه‌تنها با پسندهای جلالی عرفانی با غزالی همداستان بوده است، بلکه دیدگاههای سیاسیش نیز بی‌شباهت به غزالی نیست. هرچند که غزالی در پایان زندگانیش از سازمانهای رسمی و سیاسی دوری کرد ولی سهروردی تا پایان عمر در همکاریش با سی و چهارمین خلیفهٔ عباسی سعی و کوشش می‌کرد به طوری که بارها به توصیهٔ الناصرلدین الله برای حل عقده‌های نظامی، به مأموریتهای سیاسی پرداخت[۵]، و غزالی که بر اثر انگیزهٔ عقیدتی -

---

۱. رک : ابوحامد محمد غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران ۱۳۶۱، ج ۱ / ص ۴۷۳ به بعد.

۲. شهاب‌الدین سهروردی، عوارف المعارف، ترجمهٔ اسماعیل ابن عبدالمؤمن اصفهانی، خطی مراد محمد بخاری، ورق ۵۵-۵۷، نیز: م.م. شریف، تاریخ فلسفه اسلام، تهران ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۰۷.

۳. رک : علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، تحریر امیر اقبال سجستانی، خطی بودلیان، ورق ۱۱۲ ب، جامی : نفحات الانس، تصحیح توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۴، ۵۸۹.

۴. عوارف المعارف، پیشین، ورق ۲۰ پ، ۲۱ ر .

۵. رک : ابن کثیر، البدایة و النهایة، بیروت، ۱۳۸/۱۳، زیدری: سیرت جلال‌الدین منکبرنی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران ۱۹-۲۰ و جوینی: جهانگشا، تصحیح قزوینی، تهران ۱۳۶۳، ۹۶/۲ و بارتلد: ترکستان‌نامه، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران ۱۳۵۳، ۷۷۷/۲.

اجتماعی، به ستیز با یونانی‌مآبی و دفاع از شریعت اسلامی عَلَم شده بود، سهروردی نیز با انگیزهٔ دینی ـ سیاسی، و بر اثر ترغیب خلیفهٔ عباسی به کوب فلاسفه و آرای فلسفی قدم و قلم زد، و با غسل دادن شفای بوعلی، خلیفه را شادمان[۱] گردانید! و به اقتفای غزّالی، آن‌چنان که خودش می‌گوید، کتابی در ردّ «فضائح یونانی» و توکید «ایمان اسلامی» املاء کرد و سلسلهٔ فلاسفه را «شجره خبیثه»[۲] نامید، و کتابی به نام رشف‌النصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة، در ۶۲۱ هجری انشاء کرده است بدان سبب که: «هرچند عنایات الهی، عنان همت را بجانب علوم حقیقی که میراث انبیا علیهم السلام است، معطوف گردانیده بود و صرف عمر عزیز به ذکر مقابح این طایفه رخصت نمی‌داد، اما همچنان غیرت دین و فرمان امیرالمؤمنین [الناصر لدین الله] آتش تهیج می‌افروخت و عصبیت حوزهٔ یقین، حدود دواعی تشحیذ می‌کرد که بر رغم علوم مذموم ایشان انشاء کتابی در رّد و تهافت فلاسفه و متابعان ایشان را، رساله‌ای املاء کنم»[۳].

سهروردی درین تألیف، کوشیده است که همچون غزالی، یافته‌های فلاسفه را در خصوص الهیات رد کند، ولی بخلاف غزالی که در رد اقوال فلاسفه، بر عقل تکیه کرده، سهروردی به سمع و نقل توجه داشته است، و از آنجا که علم حدیث را در نظامیهٔ بغداد فراگرفته بوده، و احادیثی زیاد، سماع داشته و اسانیدی عدیده خوانده بوده است، بیشترینهٔ آرای فلاسفه را توسط احادیث نبوی و اخبار موضوعی براساس اسانیدی که خود اجازهٔ روایت آنها را تحصیل کرده بوده، خام و ناپخته نموده است.

هرچند غزالی نیز در تهافت، بر اثر هدم آرای فلسفی، عقاید ایمانی را اعمار کرده، ولی این نکته در تألیف سهروردی پیداتر و آشکارتر می‌نماید. در رشف النصائح، دو نوع شناخت متفاوت، رودرروی هم قرار گرفته است. یکی در حال افول و انهدام و دیگری در موضع صعود و استحکام: شناخت عقلی فلسفی، و شناخت

---

۱. رک : یافعی، مرآة‌الجنان، حیدرآباد دکن، ۸۰/۴، رشف النصائح الایمانیه، خطی سلیمانیه ورق ۱۶ ب.

۲ ایضا رشف النصائح الایمانیه، خطی سلیمانیه، ورق ۱ ب.

۳ ترجمهٔ رشف النصائح الایمانیه، بند ۸۲۹، برای آگاهی از این ترجمه بنگرید به مقدمهٔ نگارنده بر آن کتاب، تهران، ۱۳۶۳.

ایمانی شهودی. در جمیع ابوابِ اثر سهروردی این حالت دوگانه مشهود است تا جائی که چون مؤلف، به نکته‌ای از نکات فلسفی توجه داده و به اختصار، آن را ریشه‌یابی کرده، در مقابل آن، نخست با نقل روایات و مأثورات، و سپس با یافت‌های عرفانی به انهدام آن پرداخته است به نمونه‌ای از این تقابل شناخت عقلانی ـ تشریعی، که در سرتاسر رشف النصائح دیده می‌شود، توجه بفرمایید.

«... عقل را جز تهجی بسایط و مرکبات علیم نکرده‌اند و در مکتب دانش جز ترکیبی که از مفردات محسوسات و خیالات بود تلقی نپذیرفته، ابواب اسرار قدم بر روی او بسته‌اند و احاطت به امداد معلومات نامتناهی در حوصلهٔ سلوک او ننهاده‌اند.

در دبیرستان علم لایزالت عقل پیر   همچو طفلان از بغل لوح بیان انداخته

حالان که در ظلمات بادیهٔ طلب جز به انوار ارشاد نبوّت به آب حیات نتوان رسید و از دیجور غوایت طبیعت جز از شمع شب‌افروز هدایت دستگیری نتوان یافت، آن راکه سعادت بخت بیدار، اعتصام به عروه وثقای سیّد الانام دست داد، تشبُّث به اهداب دولت باقی تواند نمود و آن راکه از لمعان برق و ارشادش اعلام هدایت لایح شده، به منزل مراد تواند رسید».

سهروردی منشأ اهل بدعت و ضلالت (= فلاسفه) را در این می‌داند که در آغاز آفرینش، طینت آدمی که از زمین بوده است و زمین قدمگاه و محل رکضات ابلیس، آنان که به نور حق مهتدی نگشته‌اند، رنگ و نیرنگ ابلیس را پذیرفته‌اند. و این که ملایکه در آغاز خلقت آدمی «اتجعل فیها من یفسد فیها» گفتند، به جهت همین فلاسفه بود، زیرا آنان به قوّت نور فراست می‌دانستند که این طایفه حکایت موجب بالذات و وجود مطلق را عنوان می‌کنند.

اوّل ابداعی که به نظر سهروردی در عالم اسلام، پیش آمد که «مبدأ هر ضلالتی بود» مسألهٔ حسن و قبح عقلی بود که معتزله بدان قایل شدند و به «عمل قیاس با وجود نصّ قاطع» روی آوردند.

سالها جام جم بدست تو بود   چو تو نشناختی کسی چه کند

و این آرای آنان سبب پیدایش فلسفه و فلسفی در جهان اسلام شد و شبهات آنان را خمیرمایه گشت تا در بطن اسلام «شهد الفاظ قرآن و حلاوت احادیث نبوی به زبان مالیده، زهر هلاهل شبهات فلسفی را در دل الفاظ وسیلهٔ ضلالت و گمراهی

اهل قرآن کردند و در شهرهای مسلمانان با لباس مسلمانانه، مخالفت شریعت و سنّت کردند و به صورتهای ابن‌سینا و فارابی، که مذهب ارسطو را اختیار کرده بودند، درآمدند و امّت مسلمان را با حجّتهای واهی به قدم عالم و عدم حشر اجساد و انکار علم خدا به جزئیات، راه بردند. مؤمنانی که به نور ایمان، راه سنگلاخ آنان را دانستند، به طرد و ردّ آنها پرداختند، زیرا

دشمن اگر دوست شود چندبار صاحب عقلش نشمارد بدوست
مار همانست به سیرت که هست گرچه بصورت بدر آید ز پوست

و آنان که از آن نور، بهره‌ای ندارند بی‌آنکه علمی به اصطلاحات فلسفی داشته باشند، سخنان‌شان را همچون ایجاب بالذات و نفی صفات و اثبات هیولیٰ و صورت و جوهر و عرض و اسطقسات و عناصر و مرکبات و بسایط و عقول عشره و نفوس نامتناهی و قدم عالم و سعود و نحوس فلکی و... لقلقهٔ زبان ساختند و از دایرهٔ اسلام و ایمان بدر رفتند، ناآگاه از این که

به وقت صبح شود همچو روز معلومت که با که باخته‌ای عشق، در شب دیجور

نخستین مخالفتی که به نظر سهرودی از سوی بعضی از فلاسفه مانند فارابی و ابن‌سینا با شریعت محمّدی رُخ نمود، آن بود که چونان ارسطو گفتند که افلاک و اجسام، بحسب صفات و ذات، قدیم و ازلی‌اند این گفتهٔ ایشان استدراج شیطان و تسویل ابلیس است؛ زیرا «آنگاه که سلطان پیغمبران از معارج کاخ رفیع به منزل "ما عرفناک حق معرفتک" نزول فرموده و از درجات این سپهر منیع از رتبهٔ "لو دنوت أنملة لاحترقت" تجاوز ننموده، با آن که دست عنایت حق، دیده بصیرت نافذش به عالم شهود گشوده بود برحسب اشارت "مازاغ البصر" از آداب مقام قرب، هیچ دقیقه‌ای اهمال نفرموده، فلسفی چون خواهد که به نردبان بسایط و مرکبات بدین مرتبهٔ علیا تسلق نماید و چگونه به افلاک و اجسام و قدیم بودن و ازلی نمودن آنها فتوی دهد؟... پس چنانچه مطابق حق و موافق صدق است هدم این رأی فلسفی کنیم و گوییم که به گواهی ملایکه و پیغمبران ثابت شده، اعتقاد باید کرد که عالم حادث است و آن را صانعی قادر قاهر مختار هست».

اما مقدمهٔ همهٔ گمراهیهای فلسفی مقوله‌ایست مشهور به «الواحد لایصدر عنه إلا الواحد.» حال آنکه این مقوله از چند جهت باطل است.

دیگر از بدعتهای فلسفی، به نظر مؤلف رشف النصائح، آنست که صانع پاک را

علة العلل نام می‌نهد. این نظر را سهروردی شرک محض و الحاد صرف می‌داند، زیرا «علت به اصطلاح فلاسفه عبارت است از هر چیزی که امری از او صادر شود، و چون از وجود علت بجمیع اجزاء تأثیر حاصل گردد، وجود معلول واجب الصدور بود. بنابراین معلول ثانی، علت موجبیهٔ معلول ثالث بود و به حسبِ ایجاب وجود اثر، هیچ فرق میان موجبیت مبدأ ثانی نباشد. بناء همهٔ معلولات در صفت مبدأئیت و ایجاب با مبدأ اول شریک باشند» و این شرک است، اگر کنه سخن فلسفی از مسألهٔ علةالعلل بررسی شود، آشکار می‌گردد که آنچه را وی بزعم خود علةالعلل نام نهاده، حقیقت روح است که «آن اول جوهری باشد که در صدف ایجاد درآمده، و نخستین گلی است که در ریاض صنع بیفکنده». اما آنچه حکما از مسألهٔ علة العلل استنباط کردند، آنان را به سنگلاخ «موجبیت ذات» راهنمون شد. از آن جمله است مسألهٔ قدم عالم، که بنابر این عقیده، تقدم ذات حق بر عالم، به قدم زمانی نیست، زیرا معنی قدیم، عدم مسبوقیت بالغیر است بحسب زمان، و چون صانع بر مصنوع تقدم دارد، فلاسفه از تقدم زمانی احتراز کردند و به تقدم ذاتی قایل شدند، درحالی که بظن مؤلف «این معنی چون بنائی است که نزدیک کنارهٔ رودخانه مبنی بود، لامحاله به مهاوی بطلان منهار گردیده،» تا آن که گفتند: خداوند عالم است به کلیات و نه به جزئیات. و این مخالفت با نص قرآن و اخبار نبوی و معتقد ملت اسلامی است که: خداوند، عالم است به علم ازلی، و کلیات و جزئیات در عرصهٔ علم اویند، چنانچه «در ظلمات لیل نمله سودا در صخرهٔ صما از صحیفهٔ کاملش محجوب نماند، و در تاریکی عدم سطور صحایف، آنچه تا ابد بوجود خواهد آمد از نظر دانش بی‌نهایتش غایب نگشت».

فلسفی به وحدت نوعی نیز قایل است که بطلان آن ظاهر و آشکار می‌نماید، زیرا چون وجود و عدم نفس ناطقه دردست قدرت حکیم مطلق است، پس مسبوق به عدم است و هرچه عدم پذیرد او را آخری باشد.

اعتراضات سهروردی همچون غزالی نه‌تنها بر فلاسفه است بل بر ارباب هیأت و نجوم نیز انتقاداتی دارد. چنانچه می‌گوید: آنان که گفته‌اند که این افلاک محسوس و آنچه در ورای آنها و تحت آنهاست در ثخن فلکی از افلاک است، مقصودشان آنست که عقل فعال را مبدأ مکونات می‌دانند درحالی که در گل بسایط و مرکبات فرو مانده‌اند و از رسیدن به عین الیقین و حقیقت مطلق عاجز و قاصراند. اما گفتنی است

که سهروردی هرگز به رد مقولات ریاضی و هندسی و طبیعی نپرداخته، بل که جای جای در تأیید هندسه و حساب و ریاضی سخن گفته، و بین اقوال ارباب علوم مزبور و اخبار و روایات اسلامی را جمع کرده و توفیق داده است[۱]. ولیکن طعن زبان و سهم بیان سهروردی، بیشتر متوجه ابن‌سینا و فارابی است. وی همانند پیشقدمش غزالی که در کتابهای المنقذ من الضلال و تهافت به‌کافر بودن ابن سینا و فارابی فتوی داده و پس از وی دیگران نیز، آن دو مرد اندیشه‌ور را سرمایهٔ تباهی و هلاک دانسته‌اند و شفا و نجات بوعلی را مایهٔ شقا و عقاب برگرفته‌اند.[۲]

به هر تقدیر، سهروردی بر بعضی از مقولات فلسفی بدون توجّه به شیوهٔ منطقی در ایراد مقوله‌های مزبور و ردّ آنها، رشف النصائح را ساخته است به طوری که اگر میان تهافت و رشف از نظرگاه تسلط و احاطهٔ غزالی و سهروردی بر فلسفه، مقایسه‌ای کنیم، هرچند رشف از جهت آنکه شناخت ایمانی و شهودی را برمبنای آیات قرآنی و روایات اسلامی، بهتر نشان می‌دهد، ولی نگارنده رشف، هرگز نتوانسته است مقولات فلسفی را آن‌چنانکه غزالی موشکافته و باز نموده، باز نماید. و این مسأله استبعادی ندارد؛ زیرا غزّالی پیش از آنکه تناقض‌گوییهای فلاسفه را بنماید، به تتبع و تحقیق در فلسفه پرداخته، و خود فیلسوف‌گونه‌ای شده بود. درحالی که سهروردی فقط در زمینهٔ قرآن و حدیث و فقه و کلام، تتبع کرده بود و همهٔ این مطالعاتش را در طریق عرفان اسلامی، به کارکرد و بهره‌برداری گذارده بود. گویا به همین دلیل، رشف النصائح در تاریخ فلسفه‌زدایی از شهرتی درخور برخوردار نبوده است. اگرچه همان‌گونه که ابن رشد تهافتی بر تهافت غزّالی نوشته، ضیاءالدین

---

۱. رک : رشف النصائح، خطی سلیمانیه، ورق ۲۴ ر.

۲. البته در درازنای تاریخ فلسفهٔ اسلامی در صدهٔ هفتم نمی‌توان اثری سراغ گرفت که در آن از ابن‌سینا به بدی یاد نشده باشد، چنانچه ابیاتی از لون «نوری که شکست طور سینا ـ مخفی است ز چشم پورسینا» در بسیاری از کتابهای منظوم و منثور صدهٔ هفتم و هشتم دیده می‌شود، و جای‌جای که از ابن‌سینا بخوبی یاد شده است، به ندرت کسانی را می‌شناسیم که فلسفی نبوده‌اند اما از ابن‌سینا به خوبی یاد کرده‌اند چنانچه نظامی گنجوی در حق او گفته است:

دیدهٔ جان بو علی سینا — بود از نور معرفت بینا
سایهٔ آفتاب حکمت او — تافت از مشرق « و لوشینا»
جان موسی صفات او روشن — به تجلی شخص او سینا

ابوالحسن مسعود شیرازی (م ـ ۶۵۵) کشف الأسرار الایمانیة و هتک الأستار الحطامیة را در ردّ رشف النصائح نگاشته است[۱]، ولی باز هم آن‌چنانکه تهافت التهافت ابن‌رشد در انتشار دادن تهافت غزّالی مؤثّر بوده، هتک الأستار شیرازی در شهرت نام و نشان رشف النصائح تأثیر نگذارده است؛ امّا برغم تهافت غزّالی که تا روزگار ما فارسی نشده بود[۲]، رشفِ سهروردی در صدهٔ هشتم به همت معین‌الدین جمال یزدی (م ـ ۷۸۹ هـ) و به دستور یحیی بن ولی آویجی بن شرف الدین ششمین حاکم خاندان مظفرّی ـ در ۷۷۴ هجری به فارسی برگردانیده شده است به طوری که چون «شیخ الاسلام [شهاب الدین سهروردی] قَدَّس اللهُ سرّه عنان همت ارشادِ آثار را بجانب جواب شبهات ابلیس و انصار او از فلاسفه و دهریّه معطوف نفرموده و از غایت وضوح التفات به دفع آن شبهات نکرده بوده[۳]»، جمال یزدی با توجه به تهافت غزّالی و با تُندی و تیزی بیشتر، مطالبی در ایضاح مقولات فلسفی و انهدام آنها بر ترجمه‌اش افزوده، و بدینسان نام رشف سهروردی را در عرصهٔ فلسفه ستیزی در تاریخ تمدن اسلامی احیاء کرده، و بر شهرت آن کتاب در میان فارسی‌زبانان افزوده است.

---

۱. رک : جنید شیرازی، شد الازار به تصحیح علامه قزوینی و محمد اقبال، تهران، ۱۳۲۸، ۶۸-۷۰، نیز آقا بزرگ طهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، ذیل اشارت الواصلین.

۲. تهافت الفلاسفه را دانشمند محترم آقای حلبی، به فارسی بسیار شیوا ترجمه کرده، و تاکنون دوبار در تهران بچاپ رسیده است.

۳. ترجمهٔ رشف النصائح، پیشین، بند ۸۷.

علل پیدایش تهافت الفلاسفه

آنچه مسلم می‌نماید این است که بینش دینی با بینش فلسفی فرق دارد. فلسفی در پی آنست که احوال عالم ـ اعم از حسی و ماورای حسی را از طریق نظریات فکری و قیاسهای عقلی دریابد، و آنکه از نظرگاه دین به شناخت احوال عالم می‌پردازد، اهتمامش بر «روایت و نقل» است که مجموع اصول این نوع شناخت را نمی‌توان با فکر و قیاس فلسفی موشکافی کرد، هرچند که پاره‌ای از اصول مزبور از طریق قیاسهای فلسفی بهتر شناخته می‌شود.

این مطلب از فحوای سخنان بعضی از فلاسفه نیز برمی‌آید. چنانچه اگر به بحث معاد روحانی و جسمانی در آثار حکمای متأله بنگریم، خواهیم دید که آنان معاد روحانی و احوال آن را با براهین عقلی و قیاسی نموده‌اند، ولی چنانکه ابن‌سینا گفته است «معاد جسمانی و احوال آن را نمی‌توان با برهان درک کرد. زیرا این امر برحسب نسبت واحدی نیست و شریعت بر حق محمدی آن را برای ما بطور مبسوط یادکرده و بایسته است که برای درک معاد جسمانی به گفتار شارع بنگریم و در خصوص احوال آن به شرع مراجعه کنیم»[1].

امّا از آنجا که مباحثِ مربوط به الهیّات در تمدن اسلامی خواه‌ناخواه پیوندی میان فلسفه و دین را عنوان می‌کند، آمیزش شناخت تشریعی و تعقّلی رخ می‌نماید که همین آمیزش با توجّه به عوارضِ اجتماعی ـ سیاسی، فلسفه ستیزی در تمدنِ اسلامی را مطرح کرده است که ما در این گفتار گوشه‌ای از ستیهندگی با فلسفه و علل و تأثیر غزالی را بر بینشِ مزبور نشان می‌دهیم.

---

۱. رک : ابن‌سینا، مبدأ و معاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۴، نیز به: ابن خلدون، مقدمه، ترجمهٔ پروین گنابادی، تهران، ۱۶۴، ج ۲، ص ۱۰۹۷.

بظاهر چنین می‌نماید که یکی از دلایلِ اجتماعی که در فلسفه‌زدایی و فلسفی‌ستیزی، در تمدنِ اسلامی اثر گذارده، مسألهٔ «یونانی‌مآبی» در بینشِ فلسفی در برخی از ادوار تاریخ فرهنگ اسلامی بوده است. این مسأله سبب شده تا بسیاری از دانشمندانِ دیده‌ور در تاریخ تمدن اسلامی از خصیصه‌های اسلامی «فلسفهٔ اسلامی» چشم بپوشند و نهضتِ فکری فلاسفهٔ جهان اسلام را در رأی و روش، گام‌بگام تقلید از حکمای یونان بدانند[1] که البته نکتهٔ مزبور دربارهٔ عده‌ای چون ابویوسف یعقوب بن اسحاق الکندی (م ۲۶۰) ـ که ارسطو را ملهم و معلم حقیقی خود می‌دانست ـ گزاف و نادرست هم نبوده است.

در نظر آریم که پس از پیوندی که در سده معاصر بین مدنیتِ اسلامی و اروپائی پیش آمد و بر اثر افراط و تفریط‌هایی که در مسائلی عنوان شد، خواه‌ناخواه نوعی حسّ ستیزه‌جویی ـ خواه شدید و خواه ضعیف و نیز گاه درست و گاه نادرست ـ در مقابلِ مدنیت غرب بوجود آورد و عده‌ای را در زمینهٔ تمدن غربی به تردید واداشت و آراء و اندیشه‌هایی را مثلاً در میان فارسی‌زبانان تحت عنوان «غرب‌گرایی و غرب‌زدگی» مطرح کرد. همین بینش را نیز می‌توانیم در نخستین دورهٔ تمدن اسلامی دربارهٔ یونان و یونانی‌مآبی مورد تأمل قرار دهیم که پس از راه یافتن آراء حکمای یونان باستان در منطقه اسلامی بی‌تردید مسائلی از قبیلِ قیاسهایی که میان موازین شرعی با اصول عقلی در میان عده‌ای از فلاسفه و یا احیاناً شاگردان و متتبعان ناپختهٔ فلسفه عنوان می‌شده بطور بدیهی و طبیعی نوعی خصومت با فلسفه و فلاسفه را تشدید کرده بوده است، تا جایی که الکندی که در بیشترینه اسناد تاریخی، او را مسلمانی عرب اصیل دانسته‌اند، یهودی خوانده می‌شده[2] و خواجه عبدالله انصاری ـ پیرهری ـ بر اثر ستیز با علوم یونانی، اسماعیل پزشک را که جهت مداوای او بر بالینش آمده بود نمی‌پذیرفته است[3].

دیگر از اسبابی که مسألهٔ ستیز با فلسفه را در تمدن اسلامی به گرهی کور تبدیل

---

۱. ابن خلدون، مقدمه، پیشین، ج ۲ / ۱۰۹۱. نیز به ملاصدرا، سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران، ۱۳۴۰، ص ۴۲، که از بعضی تقلیدهای محض ابن‌سینا از ارسطو یاد کرده است.

۲. رک : نظامی عروضی، چهار مقاله، تصحیح و تعلیق محمد معین، تهران، ۱۳۳۲، ص ۹۰-۹۱.

۳. ایضاً همان مأخذ، ص ۱۲۹.

کرده، بردن آن است به مجالس تذکیر و یا تدریس در مجامع عمومی. از اینجاست که در هر دوره‌ای که تدریس فلسفه رواج و روایی بیشتر یافته و یا آثار فلاسفه همگانی‌تر شده و شیوع پیدا کرده است عده‌ای ـ رسمی و غیررسمی ـ علیه آن علم شده‌اند و به رد و طرد آن پرداخته‌اند.

این نکته که در گذشته از خصیصه‌های فرهنگ اجتماعی در تمدن اسلامی بوده است، مسأله‌ای است طبیعی و بدیهی، زیرا می‌دانیم که شناخت عقلی و نیز در یافتن مسائل حسی و ماورای حسی از طریق قیاسات عقلانی تعلق به طایفه‌ای خاص داشته و جوامع اسلامی عالم حسّی و ماورای حسّی را با توجّه به موازین و اصول شرعی می‌شناخته‌اند و بدان حرمت می‌گذارده‌اند. و اگر وقتی در مجامع دینی به مسائلی توجه داده می‌شد که متکی بر دریافتهای انتزاعی و تجریدی عقلی می‌بود، خواه‌ناخواه مشکلاتی و تردیدهایی رنج‌آور در جامعهٔ اسلامی عنوان می‌کرد. چنانچه در سدهٔ هفتم در همدان واعظی در مجلسی عمومی از خداشناسی سخن می‌گفت و آیتهایی را که به تشبیه تعلق داشت تفسیر می‌کرد و معنای آیات را به روش مشبهه بازگو می‌نمود و می‌گفت: وای بر آن کسی که خدای را بدین صفت تشبیه نکند و بدین صورت نداند. چون مجلس به پایان رسید و یکی از مجلسیان به خانه برگشت سر بر زانو نهاد و کودکان را بزد و براند، زنش پرسان شد، آن مرد گفت: چه کنم ما را عاجز کردند، به جان آوردند، آن هفته آن عالم گفت: خدای را بر عرش دانید... این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت که هر که خدای را بر عرش گوید... عمل او قبول نیست ایمان او قبول نیست... اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زییم؟ بر چه میریم؟ عاجز شدیم؟»[1]

مشکلی از نوع داستان مذکور، بی‌شک در تمامی دوران تاریخ اجتماعی در عالم اسلام بکّرات و مرّات روی داده است و این مسأله که همواره پس از رواج و شیوع عام و تام فلسفه و اندیشه‌های فلسفی مطرح می‌شده از دیدگاه عده‌ای که مصالح امور شرعی و اخلاقی جوامع اسلامی را در نظر داشته‌اند و حفظ ناموس شرع را وظیفهٔ خویش می‌دانسته‌اند، یا به صورت غیررسمی و یا با مدد گرفتن از دستگاههای

---

۱. شمس‌الدین تبریزی، مقالات، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۹۰ به بعد.

رسمی، به رد فلسفه و به طرد فلاسفه می‌پرداخته‌اند.

البته فلاسفه و یاران آنان خود متوجه این مشکل بوده‌اند، و حتی در حفظ حریم شناخت غیرعقلی در جوامع اسلامی کوشیده‌اند و داستانهای رمزی مانند «حیّ بن یقظان» را در همین مایه نوشته‌اند[1] تا لزوم شناخت براساس موازین شرعی و حفظ حریم آن را به گوش عده‌ای از متتبعان فلسفه که در مجالس عمومی پای‌بند به این اصل نبوده‌اند، برسانند. زیرا بعضی از متتبعان فلسفه نه‌تنها دو شناخت شرعی و عقلی را یکی دانسته و بهم آمیخته‌اند ـ که البته مطلوبی است ناممکن ـ[2] بلکه با این تصور که عرصهٔ دریافتهای عقلی را می‌توان پهناور و دراز دامن کرد به تدریس و تبلیغ فلسفه در حوزه‌ها و مجالس عمومی پرداخته‌اند. این شیوه تبلیغ و تدریس فلسفه زمانی واکنش جامعه را به صورت غیررسمی برانگیخته و به خصومت و دشمنی با فلسفه و فلاسفه واداشته، و وقتی نیز تصرّف و دخالت دستگاههای رسمی و دیوانی را با ستیهندگی تودهٔ مردم توأمان کرده و اسباب رنجش و کدورت فلاسفه و در تنگنا قرارگرفتن تتبعات و تأمّلات فلسفی را فراهم آورده است.

در روزگار ابوحامد غزالی با آنکه عقل ستیزی ـ با رسمیّت یافتن اشاعره و

---

۱. ابن طفیل (م ۵۸۰) در این داستان دو جزیره را به توصیف آورده است که در یک جزیره مردمی با شناخت تشریعی می‌زیستند، یکی از اهالی آن جزیره به نام ابسال که به شناختهای عقلی نیز رسیده بود و در میان آن مردم جایگاهی نداشت رهسپر جزیره‌ای می‌شود که در آنجا حی بن یقظان با شناخت ماورای طور عقل نیز آشنا بود. وقتی ابسال از چونی و چندی شناخت مردم جزیره خود با حیّ سخن گفت، حیّ به غرض‌اندرز و راهنمایی به جزیرهٔ ابسال رفت، اندکی بعد دریافت که رسانیدن آنان به شناخت عقلی میسور و مقدور نیست. زیرا «رشتهٔ امورشان و حریم روش آنان از هم می‌گسلد و از آنچه دارند بازمی‌مانند». رک: زندهٔ بیدار، ترجمهٔ بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۵، ص ۱۵۲.

۲. بعضی از قدما نیز به عدم امکان بهم آمیختن این دو بینش و شناخت قائل شده‌اند و آن را امری ناشدنی دانسته‌اند. چنانچه ابوحیان در پاسخ به سؤالی که در خصوص رسائل اخوان الصفاء و بهم آمیختن شریعت اسلامی با فلسفهٔ یونانی از او کرده بودند، گفته است: «تعب بسیار کشیده و فایده‌ای نبخشیده‌اند... تا خواهی ساز نواخته‌اند اما طربی حاصل نشده، آری گیسوان کلام را مفلفل نموده‌اند ولیکن طلب امری کردند که شدنی نه. پنداشته‌اند که فلسفه و منطق را در شریعت داخل می‌توان کرد و این دو را به یکدیگر مخلوط و مربوط می‌توان ساخت. و این خود مطلوبی است ناممکن. قفطی، تارخ الحکماء (ترجمه) به کوشش بهین دارائی، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۱۹.

کوبیدن اهل اعتزال ـ وجهه سیاسی داشت، ولی ردّ تناقض‌گوئیهای فلاسفه از سوی غزالی و طرد اهل فلسفه، صبغهٔ رسمی و سیاسی ـ که آشکارا بنماید ـ نداشت بلکه انگیزه‌های عقیدتی و اجتماعی، غزالی را واداشت تا به رد و طرد آراء و عقاید فلاسفه بپردازد و تهافت آنان را بنمایاند. چنانچه این نکته از مقدمهٔ او بر آن کتاب برمی‌آید که در زمانی که فاتحه و خاتمهٔ هر سخنی همراه با «قال الله» و «قال رسول‌الله» نبود نامسموع و نامقبول می‌نمود، عده‌ای با بردن «نامهای بزرگ و دهشتناک چون سقراط و بقراط و افلاطون و ارسطو بر تودهٔ مردم برتری می‌جستند» و شعائر دین و حدود آن را خوار می‌پنداشتند[۱] و به تعبیری دیگر «یونانی‌مآبی» را در جهان اسلام و در میان توده مردم دستمایهٔ برترنگری و برتنی می‌دانستند، به شیوه‌ای که در دو سه دهه اخیر در روزگار ما «غرب‌زدگی» و مسایل مربوط به آن عنوان بوده، و مسلم و بدیهی است که همچنانکه در عصر ما برخوردهای افراط‌آمیز و تفریط‌انگیز نسبت به پدیدهٔ غرب‌زدگی پیش آمده، در جامعهٔ آن روزگار نیز یونانی‌مآبی انگیزه‌های دشمنی و خصومت با فلسفه و آرای فلسفی را ـ که بهره چشمگیر آن صبغهٔ یونانی داشت ـ برخیزاند و درکوب فلاسفه و فلسفه اثر گذارد[۲].

باری ابوحامد غزالی ـ با آنکه بقولی تا پایان عمر نتوانست بینش فلسفی را از خود دور کند، و نیز نتوانست تا پایان عمر از آبشخورهای فکر یونانی دور گردد[۳] ـ با

۱. رک : ابوحامد، غزالی تهافت الفلاسفه، ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۴، ص ۴۱-۴۳.

۲. لازم به تذکر است که به قولی پیش از غزالی، نوبختیان بر ردّ فلاسفه کتاب نوشته بودند که تا سده ششم آن کتابها درکتابخانه‌های بزرگ شیعیان دردسترس بوده است ـ رک : عبدالجلیل رازی قزوینی: نقض، تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین محدث ارموی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۸، ص ۴۲. و نیز گفته‌اند: یحیی فیلوپونس ـ یحیی النحوی ـ در ردّ بر فلس و آرای حکمی او کتابی داشته و آن بنابه قول شهر زوری مأخذ غزالی در تهافت الفلاسفه بوده است. رک : عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۳۴. نیز به: جلال‌الدین همائی، غزالی‌نامه، تهران، چاپ دوم، بدون تاریخ، ص ۴۱۱، که بر قول شهرزوری تردید کرده است. و دانش‌پژوه، ستیهندگی غزالی، که کتاب الدقائق محمد باقلانی را از مآخذ غزالی در تألیف تهافت دانسته است. رک: مجلهٔ زمینهٔ ایرانشناسی، ش ۱، س ۱۳۶۴، ص ۲۰۱.

۳. ابوبکر بن العربی درباره اینکه غزالی هرگز نتوانسته است از بطن فلسفه بدر آید گفته است: ←

چنین انگیزه‌ای بر آن شد تا پرده از صحنهٔ تناقض‌گویها و تهافت فلاسفه برگیرد. برای نیل به این مقصود هرچند که در بسیاری از نگاشته‌هایش چونان «المنقذ من الضلال» و رسالهٔ «حماقة اهل الاباحة» از فلسفه و فلسفی به بدی یاد کرده بود، اما کتابی مستقل به نام «تهافت الفلاسفه» را محصور در این مطلوب کرد که از پس او خصمان فلسفه را در هدم و انعدام آرای فلسفی بکار آمد و موافقان فلسفه را در روشنگریهای آرای حکمتی فارابی و ابن‌سینا و نیز یافته‌های فلسفی حکمای یونان باستان مؤثر افتاد.

تهافت غزالی پس از تألیف ـ یعنی پس از ۴۸۸ ـ در تمدن اسلامی تأثیری شگرفت و کاری و نیز در مواردی دست و پاگیر برجای گذارد[۱] چنانچه در نیمهٔ دوم از سده ششم متکلمی عارف به نام شمس‌الدین محمدبن عبدالملک دیلمی بر اثر غزالی «تخجیل الفلاسفة» و «التجرید فی رد مقاصد الفلاسفة» را ساخت، و نیز همو در دیگر رسائلش مانند «مهمات الواصلین» فلاسفه را نکوهش کرد،و مقبولیت شهود علمی را بر علوم عقلی بنمود[۲] و تلمیذ او «تاج‌الدین محمود اشنوی» به پیروی از او پاره‌ای از آرای فلاسفه را در زمینهٔ «مکان» تنقید کرد[۳].

← «شیخنا ابوحامد دخل فی بطون الفلاسفة ثم اراد أن یخرج منهم فما قدر». رک: ابن تیمیه، نقض المنطق، قاهر، ۱۹۵۱، ص ۵۶ نیز به: عبدالرحمن بدوی، الغزالی و مصادره الیونانیة، که تأثر غزالی را در دوره سوم حیاتش ـ یعنی پس از ۴۸۸ که فلسفه ستیزی کرده بوده ـ و باز هم به آثار فلسفی یونانی توجه داشته است نشان داده. رک : دورالعرب، کویت، الطبعة الثانیة، ۱۹۷۸ م، ص ۱۹۰-۲۰۶.

۱. از تأثیر تهافت‌الفلاسفة در کتاب «فلسفه‌زدایی در تمدن اسلامی» که بزودی عرضه خواهد شد بتفصیل یاد کرده‌ام، در اینجا می‌افزایم که پس از انتشار کتاب «شمشیر ایمان» از ریموند و مارتین پاسکال مهمترین نظریه‌اش را «رهن آخرت» براساس آرای غزالی در احیاء علوم‌الدین (چاپ دمشق، ۳۶۵/۳) عرضه داشت. رک: عبدالرحمن بدوی، دورالعرب فی تکوین الفکر الاروبی، کویت ۱۹۷۹ م، ص ۲۷.

۲. رک : الطرازی، فهرس المخطوطات دارالکتب الظاهریة، قاهره ۱۹۶۶ م، ج ۲، ص ۷۹۷. نیز به: حاج خلیفه، کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۶۹، نیز به: ن. مایل هروی: مقدمه مجموعه آثار فارسی اشنوی، ش ۱، تهران، ۱۳۷۲.

۳. رک : تاج‌الدین اشنوی، غایة الامکان فی درایة الزمان والمکان، به اهتمام نذر صابری، پاکستان، ۱۴۰۴ ق، ص ۶۸.

دیری نپایید که فلسفه ستیزی غزالی از مجالس وعظ و تذکیر و حلقه‌های علمی و فرهنگی فراتر رفت و به دست سیاستمداران و حاکمان افتاد و آنان از بینش فلسفه‌زدایی غزالی به عنوان مستمسکی از برای کوب دیده‌وران بهره بردند و کسانی چون شیخ عبدالسلام گیلانی را، به حکم فلسفه‌دانی در بغداد زجر و حبس کردند.

از آنگاه که ستیهیدن با فلسفه و آرای فلسفی در تمدن اسلامی چهره سیاسی گرفت ـ یعنی از اواخر سده ششم به بعد ـ کوب فلسفهٔ یونانی وسیله‌ای شد از برای عقل‌زدایی که جایش را در بعضی از دوره‌ها با درویشی و درویش‌گرایی پر کردند. چنانچه در سده هفتم «ابوبکربن سعد زنگی (۶۲۳-۶۵۸) که رغبتی به زهد و درویشی داشت بسیاری از زرّاقان و ریاکاران در زیّ این لباس می‌شدند و از انعامهای او محظوظ می‌گردیدند و به القابی چون اولیاء و جلساءالله از سوی او مفتخر می‌بودند»[۱]. درحالی که در همین دوره گروهی که به تدریسِ علوم عقلی اهتمامی داشتند و دمی و نفسی از فلسفه می‌زدند مانند صدرالدین محمد اشنهی (م بعد از ۶۵۰) و شهاب‌الدّین توره پشتی (م ۶۶۱) و عزّالدّین ابراهیم، در تنگنا قرار می‌گرفتند و به دستور اتابکر مذکور در پیرانه‌سری از شیراز رانده می‌شدند[۲]. و در سده دهم که فلسفه‌دانی در ماوراءالنهر رونقی داشت ابن‌روزبهان خنجی در قانون‌نامه‌اش بر عبیدالله خان و قضات دستگاه وی واجب می‌دانست که «اگر کسی را دانند که به تعلیم و تعلّم علوم فلاسفه مشغول است او را منع کنند و از وظایف (= حقوق) مدارس اسلام و منافع مصالح مسلمین او را محروم سازند و در ایذاء و تحقیر او مبالغتی لایق بنمایند»[۳].

۱. محمد آیتی: تحریر تاریخ وصاف، تهران، ۱۳۵۴، ص ۹۰.

۲. تبعید شدن گروه مزبور به تحریک خواجه امام جاری مکنی به ابی‌نصر، امام اتابک ابوبکر زنگی بوده است که حکمت و فلسفه را مخالف با عقاید دینی می‌دانست و «در خاطر اتابک بنشاند که گروهی از علما و طلبه که در علوم حکمت و اصول مهارتی دارند درس و دور ایشان خلافِ سنت است و سبب اضلال و بی‌اعتقادی عوام شیراز است، اتابک با اخراج آن طایفه از شیراز حکم فرمود.» زرکوب شیرازی: شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظزاده، تهران ۱۳۵۴، ص ۸۱-۸۲.

۳. رک : ابن‌روزبهان خنجی، سلوک الملوک، تصحیح محمدعلی موحّد، تهران، ۱۳۶۴، ص ۹۳ و ۳۱۵. نیز به: عبدالواسع نظامی در مقامات جامی، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۳، بند ۸۹.

به هر تقدیر فلسفه‌زدایی و فلسفی ستیزی که در روزگار غزالی به نام ستیهندگی با یونانی‌مآبی و فلسفهٔ یونانی و به شیوه فرهنگی ـ اجتماعی شروع شده بود[1] در سده ششم نظامهای سیاسی را نیز به یاری طلبید، بطوری که در نیمهٔ نخست از سده هفتم برمبنای تهافت غزالی شخصیتی غزالی‌گونه به نام شهاب‌الدین سهروردی به دستور الناصر لدین الله عباسی (۵۷۵-۶۲۲) وارد عرصهٔ ستیهندگی با فلسفه و فلاسفه شد و کتابی به نام رشف النصائح الایمانیة و کشف الفضائح الیونانیة نوشت، که پس از صد سال به فارسی نیز ترجمه شد.

۱. فلسفه ستیزی با دید و بینش غزالی و بدور از دخالتهای نظامهای سیاسی در دوره‌های بعد نیز جریان داشته است. چنانچه شیخ علاءالدّوله سمنانی (م ۷۳۶) نیز به پیروی از غزالی و با روح عصری خودش به ردّ فلسفه و طرد فلسفی پرداخته است. رک: ن. مایل هروی، پیر بیابانکی (نقد حال و آثار علاءالدوله سمنانی).

رشفِ الفتی و اصطلاحات عراقی

همتم بدرقهٔ راه کن ای طایر قدس   که دراز است ره مقصد و من نوسفرم

گفتاری که توسط فاضل ارجمند آقای صاحب اختیاری در پیرامون رسالهٔ اصطلاحات عراقی و رشف الالحاظ حسین الفتی پرداخته آمده است[1] در مجموع چنین می‌نمایاند که ایشان رسالهٔ «اصطلاحات صوفیه»ای را که با سه فصل (۱ ـ اسامی معشوق ۲ ـ اسامی که میان عاشق و معشوق متداول است ۳ ـ کلماتی که مخصوص به عاشق و احوال اوست) می‌باشد و به کوشش بنده به نام رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ از نگاشته‌های شرف‌الدین حسین الفتی تبریزی به سال ۱۳۶۲ خورشیدی در تهران (انتشارات مولی) چاپ شده است، از فخرالدین عراقی می‌دانند.

از گفتار ایشان چنین برمی‌آید که چون یک نسخه از اصطلاحات مزبور با تاریخ کتابت ۸۲۲ هـ. ق و به نام عراقی وجود دارد و نیز مرحوم استاد نفیسی و آقای دکتر نوربخش آن را به نام عراقی عرضه کرده‌اند و چند نکتهٔ دیگر که به آنها پاسخ خواهیم داد، بنابراین نصوص مسلم تاریخی را می‌توان نادیده گرفت و رساله‌ای را که از فخر عراقی نیست، از او دانست.

به لحاظ آگاهی ایشان و خوانندگان ارجمندی که هنوز پیرامن انتساب رسالهٔ مورد بحث به فخرالدین عراقی تردید دارند، یادآوری این نکته لازم می‌نماید که انتساب کتاب یا نگاشته‌ای به کسی، براساس کتابشناسی تاریخی و نسخه‌شناسی تطبیقی، و وجود تواتر موضوع در اسناد و منابع، میسّر است، و نمی‌توان بر اثر اشارات غیرتاریخی و نامستند، و به محض شهرت انتساب فلان نگاشته به فلان

---

۱. صاحب اختیاری، «اصطلاحات عراقی»، کیهان اندیشه، شمارهٔ ۱۵.

شخصیت فرهنگی ناماَور و مشهور، رساله یا کتابی را به نام کسی بربست، و از او دانست.

همچنان که پیش ازاین نوشته‌ام یکی از رساله‌های بسیار مهم و ارزنده در تاریخ ادبیات فارسی تصوف و عرفان رساله‌ای است به نام درست رشف‌الالحاظ که هیأت اصیل و نام درست رساله و مؤلف آن ناشناخته مانده بود، و به رغم گفتهٔ آقای صاحب اختیاری تا پیش از ۱۳۶۲ ـ یعنی پیش از چاپ نگارنده از آن رساله ـ جز در یکی دو فهرست نسخ خطی که به صورت مشکوک از نسخه‌های آن یاد شده بود، پیرامون نسخه‌های اصیل و نااصیل آن پژوهشی درخور صورت نپذیرفته بود، البته مقدّمهٔ بنده نیز بر چاپ انتقادی رساله مزبور چندان سخته و استوار نبود ولی پس از آن طی سه سال و اندی تأمل درباره آن رساله دو گفتاری جداگانه به نامهای «گزاره سمنانی از اصطلاحات عراقی» (چاپ شده در کیهان اندیشه ش ۱۴ مهر و آبان ۱۳۶۶، ص ۹۷-۱۰۷) و «چهار نظر پیرامون چهار اثر منسوب به سید علی همدانی» (چاپ شده در دانش ش ۱۱، ۱۳۶۶، صص ۹۰-۱۱۶)، نقص آن مقدمه را رفع کرد، به طوری که امروزه محققانی که به این رساله ارجاع می‌دهند از آن با نام صحیح رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ و نام درست مؤلف آن یعنی حسین الفتی تبریزی یاد می‌کنند نه اصطلاحات عراقی.

به هرگونه از نظرگاه کتابشناسی تاریخی می‌دانیم که فخرالدین عراقی در خطبه و دیباچه یگانه نگاشتهٔ فارسی خود ـ یعنی لمعات ـ نام خود را نگنجانیده و فقط در اشعارش «عراقی» تخلص کرده است. بنابراین نگاشته‌های منثور او را از این دیدگاه مورد توجه قرار می‌دهیم. با یک نگاه درمی‌یابیم که مثلاً لمعات فخرالدین عراقی را از همان سده هفتم هجری قمری به نام عراقی خوانده‌اند و نه‌تنها پیران خانقاه به این نکته توجه درخور داشته‌اند، بلکه در جمیع تذکره‌های عرفانی و شاعرانه وقتی که از عراقی یاد شده، از لمعات او نیز نام برده شده است.

در کنار لمعات از قدیمترین منابعی که از عراقی یاد شده است ـ مانند مقدمهٔ قدیم دیوان و تاریخ گزیده مستوفی بگیر تا نگاشته‌های عرفانی نزدیک به عصر او ـ مانند لطایف اشرفی و تذکره‌های عرفانی متأخر، مانند نفحات الانس جامی، هفت اقلیم امین احمد رازی، سلم السماوات بلیانی، مجمع الفضلاء لقایی، ریاض الشعراء واله، قصر عارفان خیرآبادی و دیگر تذکره‌های متأخر که مرحوم نفیسی مفاد آنها را

در مقدمه خود بر کلیات عراقی گنجانیده است (رک: صص ۸-۱۲) ـ از اصطلاحات منسوب به عراقی نام و نشانی دیده نمی‌شود.

نیز هم در کتابشناسیهای متأخر مانند کشف الظنون و ذیلهای آن از اصطلاحات عراقی یاد نشده است. از معاصران ما هم آنان که با این رساله آشنا بوده‌اند پیرامون انتساب آن به عراقی تحقیقی درخور نکرده‌اند. دانشمند محترم دکتر سجادی که این رساله مأخذ ایشان در تألیف «فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی» بوده، هیچگونه تأملی پیرامون این انتساب ندارند. دانشمند ارجمند آقای دکتر صفا نیز در تاریخ ادبیات خود حتی به تردیدهای استاد دانش‌پژوه و استاد احمد منزوی ـ که پیرامون نسخه‌های این رساله در فهرستهایشان اشاراتی هست ـ توجه نداشته و فقط نوشته‌اند: «این رساله متضمن مقدار زیادی از اصطلاحات است که چون عارفی گرم‌رو (؟!) آن را تدوین کرده و طبعاً جوابگوی بسیاری از مشکلات در حل اشارات و کلمات اهل تصوف و عرفان تواند بود» (تاریخ ادبیات ایران ۱۱۹۷/۳).

مرحوم نفیسی نیز که در شایع کردن این انتساب نادرست نقشی مؤثر داشته‌اند و آن را فقط از روی یگانه نسخهٔ مورخ ۱۰۹۷ هـ. ق بچاپ رسانیده، در این خصوص حکمی قطعی صادر نکرده و نوشته‌اند: «... نسخه اصطلاحات صوفیه که در این نسخه به عراقی نسبت داده شده و چون در صدر آن نوشته شده است من اصطلاحات فخرالدین عراقی علیه‌الرحمة، هم می‌توان پنداشت که از مؤلفات عراقی است و هم می‌توان تصور کرد که دیگری برای فهم گفتار عراقی تدوین و تألیف کرده است». (کلیات عراقی، چاپ نفیسی، ص ۳۶، و نظم و نثر ۱۶۵/۱) و نیز هم استاد عبدالحسن زرین‌کوب که تأمل تازه بر احوال و آراء و آثار عراقی کرده‌اند از رسالهٔ اصطلاحات منسوب به عراقی سخنی به میان نیاورده‌اند و این نکته می‌رساند که ایشان هنوز درباره این رساله و نسبت آن به عراقی تردید دارند. (رک: دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران، ص ۱۴۳ و ماقبل و مابعد آن).

و سرانجام دانشمند ارجمند آقای پورجوادی که بر رسالهٔ مورد بحث و همچنان چاپ نگارنده تأمل داشته‌اند[1] و خود در زمینه اصطلاحات سمبولیک صوفیه

---

۱. گفتنی است که آقای پورجوادی در مورد نسخه‌شناسی تطبیقی رشف الالحاظ و آنچه به هیأت ←

تحقیقاتی دارند، در این مورد نوشته‌اند:

«این رساله تاکنون چندبار به چاپ رسیده است: در چاپهای اولیه به عنوان اصطلاحات عراقی (منسوب به فخرالدّین عراقی) در ضمن کلیات عراقی... و همراه بالمعات عراقی... ولی اخیراً با اسم صحیح رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ و نام صحیح مؤلف آن (شرف الدین حسین بن الفتی تبریزی) توسط نجیب مایل هروی تصحیح و به چاپ رسیده است». (زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی، تهران ۱۳۶۴، پاورقی ص ۶۷ و نیز به نقد ایشان بر چاپ من بنگرید به نشر دانش، س ۴، ش ۱، ص ۳۷-۴۲).

به هرگونه، همچنان که می‌بینیم از نظر کتابشناسی تاریخی هیچ دلیل و اشارتی دیرینه یا پسینه در منابع عصری روزگار عراقی و متأخر نمی‌یابیم که بتوانیم براساس آن رسالهٔ مورد بحث را به فخرالدین عراقی صاحب لمعات نسبت دهیم درحالی که از همین دیدگاه در خصوص انتساب این رساله به حسین الفتی تبریزی دلایلی کافی ـ هرچند که اندک باشد ـ دردست است.

نخستین و مهمترین دلیل مقدمه نسخه‌های اصیل و معتبر رشف الالحاظ است که مؤلف در آن از نام خود به صورت «حقیر فقیر حسین بن احمد تبریزی» و از نام نگاشته‌اش به هیأت «رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ» یاد کرده است. (رک : چاپ بنده، ص ۳۳-۳۷) و دلیل دیگر از نظر کتابشناسی تاریخی ذکر مؤلف و مؤلفهٔ اوست در کشف الظنون و ایضاح المکنون (رک : ۵۲۷/۲ و ۵۷۳/۱، و دانشمندان آذربایجان، ۱۱۶).

گفتنی است که اطلاعات مزبور دربارهٔ رشف الالحاظ و نگارنده آن هرچند اندک است، اما بقیاس با فقدان و نبود اطلاعات در خصوص انتساب این رساله به عراقی بسیار زیاد و مهم می‌نماید، خاصّه دلیل نخستین، به گمان نگارندهٔ این سطور اگر حسین الفتی از تیررس تذکره‌نویسان و کتابشناسان فارسی‌زبان دور نمی‌افتاد و در قدس و مکه نمی‌ماند، ذکر این رساله، و هم یک اثر دیگر او ـ که آن هم در مایهٔ عرفان

← اصطلاحات عراقی می‌شناسیم تأملی نداشته‌اند. نگارنده مقالهٔ گزاره سمنانی از اصطلاحات عراقی را به لحاظ این نوشتم که نسخه‌های رشف را با نسخه‌های اصطلاحات عراقی نباید یکسان گرفت. (رک :کیهان اندیشه ش ۱۴، ۱۳۶۶، صص ۹۷-۱۰۷).

و تصوف است به نام مفتاح الکنوز و مصباح الرموز ـ به تواتر و به کرات در نگاشته‌های عصری و متأخر فارسی می‌آمد.

و اما از نظرگاه نسخه‌شناسی توصیفی کاتبان و نسخه‌نویسان، گره‌ها و عقده‌های زیادی پیرامون این رساله زده‌اند، بعضی از کاتبان آن را به امیر سید علی همدانی نسبت داده‌اند که این انتساب را بنده طی گفتاری به نام «چهار نظر پیرامون چهار اثر سید علی همدانی» به صورت تطبیقی رد کرده‌ام. (رک : دانش، فصلنامهٔ رایزنی فرهنگی ایران در اسلام‌آباد، ش ۱۱، ۱۳۶۶، صص ۹۰-۱۱۷). عده‌ای از نسخه‌نویسان آن را به نادرست به نام شرح لغات دیوان حافظ و رساله در بیان معانی دیوان حافظ (نسخه‌های ۴۵۴۴ و ۳۸۲۰ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) خوانده‌اند، و برخی دیگر رسالهٔ مذکور را به شیخ شهاب‌الدین سهروردی نسبت داده‌اند. (نسخه ۸۸۱ دانشگاه) و بعضی از کاتبان هم این رساله را به نام اثری از ابوسعید ابوالخیر و عبدالرحمن جامی و نجم‌الدین کبری و شاه نعمة‌الله ولی کتابت کرده‌اند (رک : استاد احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۴۲/۲-۱۰۴۰ و فهرست مشترک پاکستان ۱۲۶۹/۳).

ملاحظه می‌کنید که نسخه‌شناسی توصیفی از نسخه‌های موجود رسالهٔ مورد بحث هیچ عقده‌ای را در خصوص مؤلف این رسالهٔ مهم نمی‌گشاید، اما نسخه‌شناسی تطبیقی نسخ موجود، ما را با نام و نشان مؤلف اصلی آن آشنا می‌کند، تا جایی که مقدورات و امکانات پژوهشی موجود توان رؤیت و تطبیق نسخه‌های موجود از این رساله را ـ که تاکنون پنجاه نسخهٔ کامل و ناقص آن شناسانیده شده ـ برایم ایجاد کرده است، پنج نسخهٔ «کهن، معتبر و اصیل» این رساله را شناخته و تطبیق کرده‌ام[1] و هر پنج نسخه ـ که چاپ من از رشف الالحاظ براساس آنها بوده است ـ نظرات بنده را که در مقدمه رشف و در مقاله‌های چهارنظر بر چهار اثر همدانی و گزاره سمنانی از اصطلاحات عراقی آورده‌ام تأیید می‌کند.

لازم به یادآوری است که آقای صاحب اختیاری در مقاله خود از روزنه نسخه‌شناسی توصیفی به معضل کتابشناسی درباره اصطلاحات عراقی نگریسته‌اند و نخست عبارات بنده را که در معرفی و توصیف نسخه‌های پنجگانه مذکور در

---

۱. مشخصات آنها را در مقدمهٔ رشف الالحاظ تهران ۱۳۶۲، ص ۲۸ بنگرید.

مقدمه رشف آمده نقل کرده‌اند و سپس به نسخه کهن کتابخانه خانقاه نعمة‌اللهی (تهران) که به سال ۸۲۲ هـ. ق کتابت شده است و آقای دکتر نوربخش آن را به نام عراقی چاپ کرده‌اند توجه داده‌اند، و با توجه به همین نسخه و تاریخ آن ـ که به گمان ایشان کهن‌تر و معتبرتر از همه نسخه‌های ما هست ـ انتساب رساله را به فخر عراقی اولی دانسته‌اند.

برای روشن شدن ذهن ایشان و خواننده ارجمند به عرض می‌رسانم که بنده در مقدمه رشف الالحاظ در توصیف نسخه‌ها از دو کلمه «کهن» و «معتبر» استفاده کرده‌ام، این دو صفت کهن و معتبر را نباید در مورد نسخه‌های فارسی‌ای که پس از ۷۰۰-۷۵۰ هـ. ق کتابت شده از همدیگر جدا کنیم. بحث پیرامون اقدم بودن و أصح و معتبر بودن نسخه‌های خطی در تمدن اسلامی بحثی است نازک و مفصل که پرداختن به آن در حوصله این گفتار نیست و بنده در کتابی که به نام «شیوه‌های تحقیق در نسخه‌های خطی» هم‌اکنون در بنیاد پژوهشهای اسلامی دردست تألیف دارم به تفصیل و با توجه به نمایه‌های تاریخی از این مسأله نازک سخن گفته‌ام، اما ذکر کلیاتی در این زمینه به جهت روشن شدن موضوع این گفتار ضرورت دارد.

به عرض می‌رسانم که کتابت نسخه‌ها در تاریخ تمدن اسلامی به دو دسته ـ نسخه‌های فارسی و عربی ـ تقسیم می‌شود. در هر دو شعبه رسم و رواج کاتبان بر این بوده است که پس از کتابت و استنساخ کتاب یا رساله‌ای یا به مقابلهٔ نسخه با نسخهٔ اصل موجود می‌پرداخته‌اند و نقصهای کارشان را رفع می‌کرده‌اند و یا نسخه را بر مؤلف یا شخصی دانشمند و آگاه سماع می‌کرده‌اند تا صحّت و اصالت نسخه تضمین شود. علاوه بر این تا سالهای ۷۰۰-۷۵۰ هـ. ق کاتبان نسخه‌ها، بیشتر در مورد نسخه‌نویسی قرآن مجید و دیگر متون مذهبی به هنر خوشنویسی اهتمام داشتند، و بیشترینهٔ کتّاب و نساخ تا روزگار مزبور، دانش و آگاهیهای لازم را در نسخه‌نویسی و کتابت، مهمتر از زیبایی‌شناسی خط و متفرعات آن برمی‌گرفتند. نگاهی به مطالب اجزاء دوم، سوم و ششم صبح الاعشی قلقشندی و نیز رؤیت نسخه‌های عدیده‌ای که تا ۷۵۰ هـ. ق کتابت شده‌اند مؤید این نظر است.

پس از ۷۵۰ هجری که آثار حملهٔ مغول در منطقهٔ فارسی‌زبان نمایان شد و با آمدن تیموریان، خامهٔ تفکر و آگاهی کاتبان از مغز آنان به سرانگشتشان منتقل گردید و این امر خود دلایلی سیاسی و اقتصادی دارد و نیز استثناهای بسیار اندک می‌پذیرد

که ذکر آنها سبب اطالهٔ کلام می‌شود.

به هر حال، اگر ما کتابی مثلاً از قرون چهارم تا ششم داشته باشیم و نسخه‌هایی نیز از آن کتاب دستیاب کنیم که پیش از ۷۰۰ هجری استنساخ شده باشند، و خصوصاً اگر أصح بودن این نسخه‌ها ـ که غالباً همراه با اقدم بودن آنها مطرح بوده است ـ بر ما مسلم باشد، می‌توانیم به «کهن» بودن نسخه‌ها اعتماد کنیم، ولی چنانچه کتاب یا رساله‌ای را مد نظر بگیریم که نسخه‌های آن پس از سال ۸۰۰ هجری قمری کتابت شده باشد، صفت «کهن بودن» اصالت نسخه‌های مذکور را تأیید نمی‌کند و باید پس از تطبیق نسخه‌ها دریابیم که صفت «معتبر بودن و أصح بودن» به کدام‌یک از آنها تعلّق می‌گیرد.

با توجه به این نکات ـ که اصولی اصیل در نسخه‌شناسی تطبیقی بشمار می‌رود ـ باید عرض کنم که تاریخ ۸۲۲ هجری نسخهٔ اصطلاحات عراقی، محفوظ در کتابخانهٔ خانقاه نعمةاللهی تهران، به تنهایی نمی‌تواند ثابت کند که این رساله از حسین الفتی نیست و از فخر عراقی است.

البته لازم به یادآوری است که بنده این نسخه را رؤیت نکرده‌ام ونیز این نسخه در دو جلد از فهرست نسخه‌های خطی خانقاه مذکور که توسط استاد ابراهیم دیباچی تألیف شده، شناسانیده نشده است[1]، و من بنده نمی‌دانم که آیا نسخه‌های فهرست نشده‌ای هم در آن کتابخانه هست یا نه؟

به هر حال، گزارشی که استاد احمد منزوی به نقل از یادداشتهای آقای دیباچی در فهرست نسخه‌های خطی فارسی (ج ۲، ص ۱۰۳۷) از نسخهٔ مورد استفاده دانشمند ارجمند آقای دکتر نوربخش آورده‌اند نشان می‌دهد که این نسخه در مجموعه‌ای بین صفحات ۶۶۶-۶۸۲ قرار گرفته، و تاریخ آن مجموعه سال ۸۲۳ هـ.ق است. در این نسخه و نیز در دیباچه، چاپ آقای نوربخش، نامی از مؤلف آن نیامده و در ظهر نسخه، رساله را از عراقی دانسته‌اند، و این خصوصیات موجود در نسخهٔ مذکور به هیچ وجه دلیلی استوار و سخته ـ که مؤید انتساب این رساله به عراقی شود ـ نمی‌تواند باشد.

---

۱. فقط یک نسخه از رشف الالحاظ به نام اصطلاحات صوفیه در مجموعهٔ شماره ۴۸۲ در آن فهرست معرفی شده که تاریخ کتابت مجموعه، ۱۲۶۴ هجری است (فهرست ۱۶۰/۲).

این نکته نیز گفتنی است که بنده در توصیف نسخه آستان قدس از رسالهٔ رشف الالحاظ در مقدمه چاپ آن رساله، اندکی کوتاهی کرده‌ام، باید علاوه بر آنچه نوشته‌ام بنویسم که نسخهٔ مذکور به خط احمد زومی است، و احتمال می‌دهم که کاتب از پیروان طریقت مولوی در سده هشتم باشد. به هر حال، شیوه قلم نسخ نسخهٔ مزبور و نیز کاغذ آن دقیقاً می‌رساند که در اواخر نیمهٔ دوم از سدهٔ هشتم کتابت شده باشد، به علاوه همین نسخه نه‌تنها اقدم است بلکه اصح نیز هست. همین اعتبار را می‌توان در نسخه‌های ایا صوفیا (فیلم شماره ۱۱۲ دانشگاه) و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ش ۹۱۸۱ و ۳۸۶۴) نیز سراغ گرفت.

باری، ملاحظه می‌کنید که جمیع نکته‌هایی که از طریق کتابشناسی تاریخی و نسخه‌شناسی تطبیقی این رساله بدست می‌آید مؤید این نکته است که رساله‌ای در اصطلاحات استعاری صوفیه که دارای یک مقدمه و سه فصل است به آن صورت که در رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ آمده، تألیف شیخ محقّق و شوریدهٔ عاشق ـ یعنی فخرالدین عراقی ـ نیست بلکه از مؤلفات حسین الفتی تبریزی است.

البته پرواضح است که بریدن رشتهٔ انتساب این رساله به فخر عراقی کاری بوده است دشوار و هنوز بسیاراند کسانی که پذیرای رد این انتساب نیستند، زیرا این رساله از نظر نسخه‌شناسی توصیفی چهارصد سال است که از سوی برخی از کتّاب و نسخه‌نویسان به عراقی نسبت داده شده، و نیز نزدیک به چهل سال است که برخی از محققان ورزیده مانند استاد نفیسی و متتبعان ایشان آن را به نام او چاپ کرده‌اند و آن را از عراقی دانسته‌اند و به همین نام و نشان و انتساب نادرست به آن رجوع کرده‌اند و ارجاع داده‌اند.

این نکته نیز گفتنی است که اگر نسخه‌های اصیل و نااصیل رشف الالحاظ را بر اثر نسخه‌شناسی تطبیقی ممتاز می‌کنیم، پس تکلیف نسخه‌هایی را که با عنوان «من اصطلاحات عراقی» باقی می‌ماند چگونه حل کنیم؟ نگارنده در گفتار «اصطلاحات عراقی در گزاره سمنانی» با توجه به سندی عصری و تقریباً موثق لطایف اشرفی حدسهایی زده‌ام که خواننده ارجمند در همان مقاله می‌تواند ببیند و نیاز به بازگویی آن نکات در این گفتار محسوس نیست.

در پایان به این نکته هم توجه می‌دهم که هرچند صدها مصطلح استعاری با بار معنایی عرفانی آنها در غزلیات، عشاقنامه و لمعات عراقی آمده است، و هرچند که

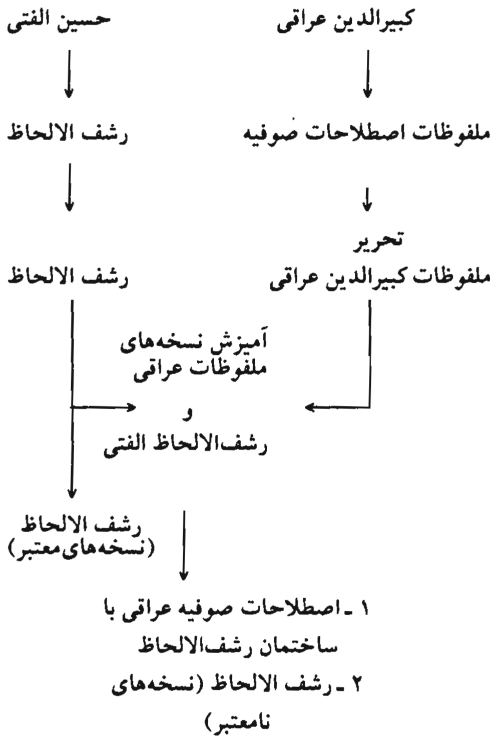
عراقی متأثر از آرا و آثار ابن عربی بوده است، و هرچند که ابن عربی پاره‌ای از اصطلاحات صوفیه[۱] را تعریف کرده است ولی میان اصطلاحات الصوفیة ابن عربی و رساله اصطلاحات صوفیه مشهور و مقبول به نام رشف الالحاظ، هیچگونه تأثیر و تأثر و همسانی و همگونی‌ای وجود ندارد.

و جان کلام آن که اصطلاحات استعاری پیران خانقاهی ایران را بسیاری از عارفان عرب و مغرب بکار نبرده‌اند و مفاهیم آنها را هم نمی‌فهمیده‌اند، اصطلاحات استعاری با بار معنایی عرفانی و صوفیانه‌اش زاده و پرورده ذهن و خیال نازک پیران و مشایخ ایران و فارسی‌زبان بوده، و این نکته یکی از شناسه‌ها و ویژگیهایی است که تصوف خراسان و ایران را از تصوف بغداد و مغرب در فرهنگ عرفان اسلامی ممتاز می‌گرداند[۲].

به هر تقدیر، آنچه تاکنون در این گفتار و گفتارهای پیشین پیرامون رسالهٔ اصطلاحات منسوب به عراقی و رشف الالحاظ آورده‌ام در نمایه زیر مجموع آنها را نشان می‌دهم:

۱. در دیباچهٔ برخی از نسخه‌های خطی اصطلاحات الصوفیة ابن عربی دیده‌ام که آمده است: اصطلاحات وارد در فتوحات مکیه، که دیگری آنها را فراهم آورده، و آن رساله را ساخته است. در خصوص این اصطلاحنامه و اصطلاحنامهٔ عبدالرزاق کاشانی در گفتاری جداگانه، یافته‌هایم را عرضه خواهم کرد.

۲. در مورد نظر آقای صاحب اختیاری که گفته‌اند: نثر رساله اصطلاحات بویژه در مقدمهٔ کوتاه آن با نثر آثار عراقی بیشتر شباهت دارد محتاج فحص بلیغ در آثار عراقی و این رساله است، اگر روزی ایشان این شباهت را با شواهد و دلایل انتقادی و تطبیقی بخواهند اثبات کنند، یادآوری می‌کنم که اصول مشترک در نگاشته‌های عرفانی را دلیل شباهت نگیرند بلکه به دنبال نکته‌ها و سرچشمه‌ها باشند.


کبیرالدین عراقی
حسین الفتی
ملفوظات اصطلاحات صوفیه
رشف الالحاظ
تحریر
ملفوظات کبیرالدین عراقی
رشف الالحاظ
آمیزش نسخه‌های
ملفوظات عراقی
و
رشف‌الالحاظ الفتی
رشف الالحاظ
(نسخه‌های معتبر)
۱ ـ اصطلاحات صوفیه عراقی با
ساختمان رشف‌الالحاظ
۲ ـ رشف الالحاظ (نسخه‌های
نامعتبر)

اصطلاحات عراقی در گزارهٔ سمنانی

از جمله نگاشته‌ها و رساله‌های ارزنده و مهمی که در قلمرو عرفان و تصوف اسلامی پرداخته شده، رساله‌هایی است متضمن مصطلحات استعاری صوفیه (Symbolic)، که متأسفانه از نظرگاه کتابشناسی، بسیاری از رسائل مذکور گمنام و مجهول‌الهویة مانده، و نیز رساله‌های معتبر و اصیل در این زمینه، با نگاشته‌های نامعتبر و غیراصیلِ درآمیخته، و عقده‌ای کور در خصوص این‌گونه مؤلّفات بوجود آمده است که تحقیق و تدقیق بیشتری را التزام می‌کند.

یکی از مهمترین رساله‌ها در این مایه، رساله‌ای است که در میان متأخران و معاصران به نام «اصطلاحات» و از تألیفات فخرالدین ابراهیم عراقی (۶۱۰-۶۸۸ ﻫ. ق) خوانده شده، و بارها همراه با کلیّات اشعار و لمعات او بچاپ رسیده است[۱]، و هم بسیاری از محققّان معاصر، آن را به عنوان اصطلاحات عراقی نموده‌اند و به عنوان مأخذ و مصدر تحقیق به آن توجه کرده و نیز توجه داده‌اند[۲].

نسخه‌هایی که توسّط کاتبان و نسّاخ و برخی از فهرست‌نگاران معاصر به نام «اصطلاحات عراقی» نامیده شده، بیشترینهٔ آنها پس از سدهٔ هشتم و نهم کتابت شده‌اند و متضمّن ۳۲۹ تا ۳۳۱ واژهٔ اصطلاحی عرفانی است که بیشتر در شعر و نظم سخنوران عارف بکار رفته، بطوری که مجموعهٔ مصطلحات مذکور، در جمیع نسخه‌ها طیّ سه فصل، به قرار زیر تعریف شده است:

---

۱. رساله مذکور بارها همراه با کلیات اشعار عراقی، به اهتمام سعید نفیسی، و نیز به کوشش نوربخش، همراه با لمعات عراقی به سال ۱۳۳۵ در تهران به چاپ رسیده است.

۲. رک : سجادی، فرهنگ مصطلاحات عرفانی، که به همین نام از آن نقل کرده. و نیز : سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر، ج ۱، ص ۱۶۵. و نیز: صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳، ص ۵۷۷.

فصل اول : در اسامی معشوق.

فصل دوم : در اسامی که میان عاشق و معشوق متداول است.

فصل سوم : در کلماتی که مخصوص به عاشق و احوال اوست.

همین رساله با همین ساختمان، به نام اصطلاحات صوفیه در سال ۱۹۰۴ م، به اهتمام شمس‌الدین احمد در لکهنو، به چاپ رسیده و به نادرست از جملهٔ نگاشته‌های امیر سیدعلی همدانی (۷۱۴-۷۸۶ هـ. ق) خوانده شده است[۱].

آنان که رسالهٔ مورد بحث را از مؤلفات فخرالدین عراقی شمرده‌اند، مستندی جز نسخه‌های نامعتبر و متأخر موجود از این رساله ندارند، زیرا از یکسو نسخه‌ای از این رساله، که در سدهٔ هفتم و هشتم کتابت شده و به نام فخرالدین عراقی خوانده شده باشد دردست نیست، و از سوی دیگر در هیچ‌یک از منابع موثق عصری و متأخر رساله‌ای به نام «اصطلاحات»، در شمار آثار منثور و منظوم عراقی ذکر نشده است.

علاوه بر نکته‌های مذکور، رساله‌ای در همین موضوع دردست است، که مؤلف در دیباچهٔ آن از نام نگاشته‌اش، و نیز از نام خود به این صورت یادکرده است: «... اما بعد حقیر فقیر حسین بن احمد تبریزی ختم‌الله عواقب اموره بالخیر می‌گوید...»[۲] «و این فقیر حقیر در این شروح شروع کرده، نام این مختصر را رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ نهاد»[۳].

مؤلف این رساله که آثاری دیگر نیز در عرفان و تصوف دارد، در اوایل نیمهٔ نخست از سدهٔ هشتم زاده شده و در ۷۶۱ هـ. ق زنده و در مکه و قدس بوده است[۴].

به هر حال، رشف الالحاظ رساله‌ای است در خصوص مصطلحات استعاری صوفیه، که در نسخه‌های معتبر و کهن آن، حدود ۳۰۰ واژهٔ اصطلاحی تعریف شده. تبویب رسالهٔ مذکور نیز همانند رسالهٔ اصطلاحات منسوب به عراقی است، بطوری

---

۱. رک : مقاله نگارنده تحت عنوان چهار نظر پیرامون چهار اثر منسوب به شاه همدان، که جهت بزرگداشت همدانی برای دانشگاه جاموی کشمیر نوشته‌ام و در همانجا نیز به چاپ خواهد رسید. در مقالهٔ مذکور از نادرستی انتساب این رساله به همدانی بتفصیل سخن گفته‌ام. نیز رک: محمد ریاض، احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵، ص ۱۴۱، که رسالهٔ مزبور را به نادرست از همدانی دانسته است.

۲. رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ، به اهتمام مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۴.

۳. همان رساله، ص ۳۷.

۴. همان رساله، صص ۲۶ و ۲۷.

که هیچگونه جدایی و فرقی بین آنها نیست، یگانه فرق و اختلاف در میان نسخه‌های رشف الالحاظ و اصطلاحات منسوب به عراقی این است که رشف دارای دیباچه‌ای است تقریباً مفصل در چگونگی این نکته که چرا عارفان دیده‌ور و متفکر بر معانی متعالی و یافته‌های خود حجاب الفاظ خدوخال و غنج و دلال فرو می‌کشند، درحالی که اصطلاحات عراقی به جای این دیباچه، پیشگفتاری کوتاه در حدود هشت سطر دارد و مشتمل بر تعریف ۳۲۹-۳۳۱ واژه است، یعنی ۲۹ تا ۳۱ واژه بیشتر از رشف دارد.

گفتنی است که از رشف الالحاظ نسخه‌هایی معتبر و کهن وجود دارد و ذکر آن در بعضی از کتابشناسیها آمده است[1]، حال آن که از اصطلاحات منسوب به عراقی، نسخه‌ای معتبر نداریم و نیز ذکر آن در منابع موجود و کتابشناسیها نرفته است.

پس با توجّه به مقدّم بودنِ عنوان رشف بر اصطلاحات عراقی، و نیز با توجّه به صحّت و اعتبار نسخه‌های کهن رشف، رسالهٔ مذکور با نام رشف الالحاظ از مؤلّفی به نام حسین تبریزی اصالت دارد، و با نام اصطلاحات عراقی، رساله‌ای است که با تصرّفاتی که پس از این بدان اشاره خواهیم کرد، براساس رشف بعد از سدهٔ هشتم هجری برساخته‌اند.

حال باید دید که عنوان «اصطلاحات عراقی» از چه طریقی در میان نسخه‌پردازان و کاتبان رواج یافته، و آیا رساله‌ای غیر از این‌که براساس رشف و به نام اصطلاحات عراقی ساخته شده، وجود داشته است یا نه؟

کتابی دردست است از سدهٔ هشتم هجری به نام لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی، متضمن اصول معارف عرفانی، املاء سید اشرف جهانگیر سمنانی[2] (م ۸۰۸ ه‍. ق) و تحریر نظام‌الدین غریب یمنی.[3] *

---

۱. رک : اسماعیل پاشا، ایضاح المکنون، ستون ۱۷۵۹.

۲. رک : سید وحید اشرف کچهچوی، حیات سید اشرف، لکهنو، ۱۹۷۵ م، صص ۲۰-۷۱.

۳. لطایف اشرفی، دهلی، ۱۲۹۵ قمری، ج ۲، ص ۱۳۱.

* - کتاب مذکور یکی از مهمترین و جامع‌ترین نگاشته‌های عرفانی در سدهٔ هشتم هجری است. در این کتاب فوایدی ارزنده در خصوص تصوف خراسان و بطور کلی در زمینه تصوف اسلامی آمده است که بسیاری از آن فواید را در هیچ جای دیگر نمی‌توان دید.

←

در این کتاب نکته‌ای آمده است که تا حدودی گره پیچیدهٔ مربوط به اصطلاحات عراقی را می‌گشاید. بطوری که سید اشرف، گویا پیش از سنهٔ ۸۰۰ هجری به سوی صالحیهٔ دمشق می‌رود، و به خدمت کبیرالدین فرزند فخرالدین عراقی می‌رسد*، در همین روزگار کبیرالدین عراقی در مجالس درسش، دیوان کبیر مولانا جلال‌الدین محمد بلخی را برای سالکان و مریدانش درس می‌گفته، و اصطلاحات استعاری صوفیان مانند خدّوخطّ و خال و عذار و رخسار و غیره را ـ که در اشعار مولوی بوده ـ تعریف و تفسیر می‌کرده و سید اشرف نیز در این مجالس حضور داشته بوده و از گفتار کبیرالدین بهره‌مند شده است[۱].

پس از آن که سید اشرف سمنانی به هندوستان بازگشته، در حلقهٔ مریدانش آنچه در زمینهٔ مصطلحات صوفیه از کبیرالدین شنیده بوده گزارش کرده، و نظام‌الدین غریب به تحریر گزارهٔ او به این صورت پرداخته است**:



کلیسا ـ عالم حیوانی را گویند.
جلیسا ـ عالیم طبایع را گویند.
ترسا ـ معانی و حقایق را گویند وقتی که دقیق و رقیق باشد.
لقا ـ ظهور معشوق است چنان که عاشق را یقین حاصل گردد که اوست.
وفا ـ عنایت ازلی را گویند بی‌واسطهٔ عمل خیر و اجتناب از شر.
جفا ـ پوشیدن دل سالک را گویند از معارف و مشاهدات.
شب یلدا ـ نهایت الوان را گویند که سواد اعظم است.

← برای اطلاع بیشتر از این کتاب بنگرید به: سید وحید اشرف کچهچوی، مقدمهٔ لطایف اشرفی، لکهنو، ص ۱۲.

*. این کبیرالدین عراقی، از دختر زکریا ملتانی که در عقد فخرالدین ابراهیم عراقی درآمده بوده، زاده شده است.

۱. لطایف اشرفی، دهلی، ۱۲۹۵ قمری، ج ۲، ص ۱۳۱.

**. گزارش اطلاعات مزبور براساس نسخه‌های لطایف اشرفی، یکی نسخهٔ کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی (قم)، و دیگر نسخه چاپ دهلی، استخراج و مقابله و تصحیح شده است.

سما ـ عشرت یافتن را گویند.
چشم شهلا ـ ظاهر کردن احوال و کمالات و علو مرتبهٔ سالکان است و غیر او. منع و شهرت ازین مقام خیزد و این از مکر واستدراج خالی نباشد.
محب ـ صاحب محبت را گویند عامتر از آن که طالب مفارق آن باشد یا نه، خواه طلب باشد و خواه طلب نباشد.
محبوب ـ حق تعالی را گویند وقتی که مستغنی از دوستی دانند او را مطلق بی‌قیدی.
طلب ـ جستن حق را گویند اعم از آن که دوست دارند یا نه، پیشتر از عبدیت و معبودیت بود.
طالب ـ جویندهٔ حق است از راه عبودیت و محمدت کمالی، نه از روی دوستی.
مطلوب ـ حق است وقتی که جوینده عامتر از آن باشد که به دوستی منسوب بود.
فریب ـ استدارج الهی را گویند.
حجاب ـ مانعی باشدکه عاشق را از معشوق بازدارد بنوعی از انواع از جهت عاشق.
نقاب ـ مانعی باشد که عاشق را از معشوق بازدارد بحکم ارادت معشوق.
طرب ـ انس با حق تعالی و سرور دل در آن.
شراب ـ غلبات عشق بود با وجود اعمال که مستوجب ملامت باشد. و این اهل کمال را بود که اخص‌اند در نهایت سلوک.
مست خراب ـ استغراق بود و نظر داشتن بر استغراق خود.
کباب ـ پرورش دل است در تجلیات.
شب ـ عالم غیب بود قبل عالم جبروت. و این عالم خطی است ممتد میان وجود و عدم. قیل: میان خلق و امر، قیل: میان عالم ربوبیت و عبودیت.
مطرب ـ آگاهنده بود.
لب ـ کلام را گویند.
غبغب ـ اقتران ملاحظه و لذت علم بود.
شتاب ـ سرعت سیر بود بی‌شعور از معرفت دقایق مقامات. و این سیر چه بحکم جذبه و چه بحکم سلوک در اعمال و ریاضات و تصفیه پاک بود.
سخن خوب ـ اشارت واضح را گویند در ماده و غیرماده.

خواب ـ فنای اختیاری بود.
محبت ـ دوستی بود بی‌سببی و علاقه‌ای و بی‌متحرک به حق سبحانه و تعالی.
ملاحت ـ بی‌نهایتی کمالات الهی بود که هیچ کس به نهایت آن نرسد تا مطمئن شود.
ظرافت ـ ظهور انوار است از حضرت الهی در ماده.
شوخی ـ کثرت التفات بود.
غارت ـ جذبهٔ الهی بود.
دوست ـ شیوهٔ محبت الهی بود.
قامت ـ سزاوار پرستش بود که جز حق را این سزاواری نیست.
چشم مست ـ ستر کردن الهی بود بر تقصیر و خرده که از سالک در وجود آید جز او چنان که هیچ کس را اطلاع نیفتد و آن عفو بود.
عشرت ـ لذتی است با حق سبحانه و تعالی، و شعور و آگاهی از لذت.
خرابات ـ خرابی بود.
بت ـ مقصود و مطلوب بود.
عبادت ـ اجتهاد سالک بود.
زکات ـ ترک و ایثار بود و تصفیه هم.
طامات ـ معارف بود.
دست ـ صفت قدرت بود.
انگشت ـ صفت احاطت بود.
سبلت ـ هیأت عالم الهیه بر صفت ربوبیت است.
محنت ـ الم بود که از سبب معشوق به عاشق رسد اختیاری و غیراختیاری.
راحت ـ وجود امری بود که موافق ارادت دل باشد.
رؤیت ـ عدم قدرت بود از ادای عبودیت بسزای آن حضرت.
سعادت ـ خواندن ازلی بود.
شقاوت ـ راندن ازلی بود.
غیبت ـ مقام اثنینیت بود.
حج ـ سلوک الی‌الله بود.
تاراج ـ سبب اختیار سالک در جمیع احوال و اعمال ظاهری و باطنی باشد.

رنج ـ وجود امری راگویند.
قدح ـ وقت راگویند.
صلح ـ قبول اعمال و عبادت، و وسائط قرب راگویند.
صبح ـ طلوع وقت و احوال بود که برخلاف ارادت دل بود.
رخ ـ تجلیات محض راگویند.
زنخ ـ محل لذات راگویند.
زبان تلخ ـ امری راگویند که موافق طبع سالک نباشد.
سیب زنخ ـ علم لذت مشاهده راگویند.
چاه زنخ ـ مشکلات اسرار مشاهده راگویند.
ساعد ـ صفت قدرت و قوت راگویند.
قد ـ استوای الهی بود.
خد ـ حالتی باشد که بعد از فراق ظاهر گردد و باعث طلب بود.
فریاد ـ ذکر جهر راگویند.
درد ـ حالتی بود که از محبت طاری شود که طاقت حمل آن نبود محب را.
شاهد ـ تجلی حق باشد.
عید ـ مقام جمع راگویند.
زهد ـ اعراض از زیادتی و فضولی بود.
بامداد ـ مقام کشتن مومات (؟) راگویند.
مهر ـ میل به اصل خود است با وجود علم و آگاهی از یافت لذت و دریافت مقصد.
سرّ ـ جذبهٔ الهی بود که سلوک بر او مقدّم بود یا به عکس.
مکر ـ غرور دادن معشوق است عاشق را، گاه بطریق لطف و موافقت، و گاه بطریق قهر و مخالفت.
جود ـ بازداشتن سالک بود از عروج.
امیر ـ ارادت الهی جاری داشتن است بر سالک.
تکبر ـ بی‌نیازی است از اعمال سالک را.
شهر ـ وجود مطلق بود.
در ـ مطاوعت بود.

یار ـ صفت الهی را گویند که ضروری است کافهٔ موجودات را. هیچ اسم موافق‌تر ازین نیست سالک را، چه کلمهٔ توحید بر این اسم دائر است.

غمگسار ـ صفت رحمانی بود که شمول و عمومی دارد.

غمخوار ـ صفت رحیمی حق بود که خصوصیت دارد.

دلدار ـ صفت باسطی را گویند به سرور محبت.

دلبر ـ صفت قابضی بود به اندوه و محنت در دل.

سرّ ـ صفت ارادت الهی بود.

دوز ـ بدایت سالک بود.

خمار ـ رجعت بود از مقام وصول به قهریت، به طریق انقطاع.

شب قدر ـ بقای سالک بود در عین استهلاک به وجود حق تعالی.

کفر ـ تاریکی عالم و تفرقه بود.

دیر ـ عالم انسانی بود.

کافر ـ صاحب اعمال راگویند.

تأثیر ـ مقام خمود راگویند.

بهار ـ مقام علم راگویند.

گلزار ـ مقام کشف اسرار مطلقاً به هرچه اطلاق کند به آن اضافت کرده باشد و به آن باز خوانند.

ابر ـ حجابی که سبب وصول بود و حصول شهود به واسطهٔ اجتهاد که بنمایند.

جویبار ـ مجاری عبودیّت بود.

ناله‌زار ـ جستن محب راگویند.

نالهٔ زیر ـ الطاف محبوب، محب راگویند.

گوهر ـ سخن و اشارت واضح باشد.

کنار ـ دریافت اسرار و دوام آن بود.

حضور ـ مقام وحدت بود.

شتر ـ انسانیّت راگویند.

قطار ـ نوعیّت اوست.

زر ـ ریاضت بود.

صبر ـ مجبوری بود به تقدیر الهی.

کبر - تسلّط صفات قهر را گویند بر عاشق.

زنّار - قوّت دادن معشوق است عاشق را.

ترکتاز - جذبهٔ الهی وقتی که سلوک مقدم باشد و بر جهت مجاهدهٔ بسیار کاری گشاده نشود ناآگاه جذبه در رسد و کردار او را قبول کند و باقی احوال او تمام کند و بر مقصد رساند.

روز - تتابع انوار را گویند.

نوروز - مقام تفرقه را گویند.

نماز - مطاوعت را گویند.

خطّ سبز - عالم برزخ را گویند.

مجلس - آیات و اوقات حضور حق باشد.

ناقوس - یاد کردن و ذکر مقام تفرقه بود.

نرگس - نتیجهٔ علم را گویند که در دل پیدا بود.

چشم نرگس - ستر احوال و کمالات بود و علو مرتبهٔ سالک، چه از خود که مردم او را دانند که ولی است ولیکن او خود نداند که ولی است و چه آن که خود ولایت خود را داند ولیکن او را ندانند. و این دو مقام از یک جنس بود.

عیش - دوام حضور است و فراغت آن بتمامی.

قلاش - معاشر و مباشر اعمال است چنان که اقتضای احوال است.

اوباش - ترک بیم ثواب است، هم از معصیت، و هم از عبادت در غلبهٔ محبت.

دوش - صفت کبریائی حق را گویند.

بناگوش - [اشارت] دقیق را گویند.

شمع - نور الله بود.

سماع - مجلس را گویند قطع ترک الم.

لطف - پرورش دادن عاشق را گویند.

زلف - غیب هویت را گویند.

تاب زلف - اسرار الهی بود.

پیچ زلف - اشکال الهی بود.

دف - طلب معشوق مر عاشق را گویند.

علف - شهوات نفس است و هرچه در آن نفس را حظی بود.

عشق ـ محبت مفرط راگویند.

معشوق ـ حق تعالی بود وقتی که طلب به جد تمام بود از آن جهت که مستحق دوستی من جمیع الوجوه اوست.

عاشق ـ جویندهٔ حق راگویند.

شوق ـ انزعاج بود در طلب حق بعد از آن که یافت و باز در زمان فقدان به شرط آن که اگر در نیابد معشوق را انزعاج ساکن شود ولیکن عشق همچنان باشد باقی، از دوام یافت نقصان نپذیرد بلکه زیاده شود در عشق.

اشتیاق ـ کمال انزعاج در میل کلی، و طلب تمام و عشق مدام، به طریق یافت و نایافت یکسان بود.

فراق ـ غیب راگویند.

فرق ـ صفت حیات راگویند.

شنگ ـ احکام طوالع و لوامع انوار است از حضرت الله در مادهٔ شوخی.

جنگ ـ امتحانات الهی راگویند به انواع بلاهای ظاهری و باطنی.

میان باریک ـ حجاب وجود سالک بود وقتی که حجاب دیگر نمانده باشد.

میل ـ رجوع بود به اصل خود، بی‌شعور و آگاهی از اصل و مقصد، همچون رجوع طبعی چون جمادات به طبایع اربعه، که به اختیار مایل باشد اصل را، و همچو رجوع عناصر به اصلِ خود.

اعمال ـ متابعت اوامر است.

نیل ـ دوستی حق بود با وجود طلب و جد تمام.

جمال ـ ظاهر کردن کمالات معشوق است جهت زیادت رغبت و طلب.

جلال ـ ظاهر کردن بزرگی معشوق است از جهت استغنا از عاشق، و نفی غرور عاشق و اثبات بیچارگی او و بزرگی معشوق.

شکل ـ وجود حق تعالی راگویند.

شمایل ـ امتزاج جمالیات و جلالیات بود و سرعت روان کردن.

عقل ـ عالم تمیز راگویند.

وصال ـ مقام وحدت راگویند مع‌الله، سراً و جهراً.

کاهل ـ بطی‌السیر بود و این‌گاه باشد که به سبب دانستن طریق باشد سالک را، و کمال سالک باشد. و اینچنین سیر اکمل سیرها بود که به رجعت محتاج نباشد. و گاه

باشد که به سبب تقصیر سالک بود.

محمل ـ تکلیف بود.

نقل ـ کشف معانی و اسرار را گویند.

سیل ـ غلبهٔ احوال ولی را گویند که فرح و ترح باشد.

گل ـ نتیجهٔ عمل را گویند.

لب لعل ـ بطون کلام را گویند.

فهم ـ آلت دریافتن را گویند.

رام ـ محل تجلیات را گویند که از عالمان پوشیده بود.

حاکم ـ اوامر شرع که بر سالک جاری دارند.

تظلّم ـ استغاثت بردن است به حضرت الهی از شرّ شیطان و نفس، یا از تقصیر خود.

نسیم ـ باد یاد آورد عنایت بود.

بام ـ محلّ تجلیات را گویند.

چشم ـ صفت بصیری را گویند.

شراب خام ـ عیش ممزوج را گویند.

جام ـ احوال بود.

اسلام ـ متابعت دین بود و اعمال متابعت.

دام ـ مقادیر بی‌اختیاری را گویند.

سلام ـ درود و محمدت بود.

عام ـ اوامر و نواهی بود که خلایق به آن امتثال نمایند.

غم ـ پند و اندوه محنت و طلب معشوق را گویند.

سیم ـ تصفیهٔ ظاهری و باطنی بود.

خم ـ موقف بود.

خشم ـ ظهور صفات قهری را گویند بر خود.

سیم ـ پرورش سالک را گویند.

کین ـ تسلط صفات قهری بود.

تاختن ـ ایقان اتیان الهی بود.

آستان ـ اعمال و عبادت بود.

مهربان ـ صفت ربوبیت را گویند.
جانان ـ صفت قیّومی که جملهٔ موجودات قیام بدو دارد اگر آن رابطه به موجودات پیوسته نبود قیام عالم ممکن نبود.
دین ـ اعتقادی را گویند که از مقام تفرقه سر بر کرده باشد.
بیابان ـ وقایع طریق را گویند.
فروختن ـ ترک تدبیر و اجتهاد بود.
گرد کردن ـ تسلیم وجود است به حکم مقادیر و ترک تدبیر و اجتهاد.
بذل کردن ـ عدول بود از چیزی به چیزی و از غرضی به اغراض.
در باختن ـ محو کردنِ اعمال ماضیه بود از نظر باطن.
ترک کردن ـ قطع آمال از هر چیزی را گویند.
خاستن ـ قصد و عزیمت بود.
نشستن ـ سکینه بود.
رفتن ـ عروج بود از عالم سفلی به علوی.
آمدن ـ رجعت بود به عالم بشریّت از عالم ارواح، یا از استغراق و سکر.
درون ـ عالم ملکوت بود.
بیرون ـ عالم ملک بود.
تابستان ـ مقام معرفت بود.
زمستان ـ مقام کشف بود.
بستان ـ محلّ گشادگی صفت بساطت را گویند عامتر از آن که مخصوص بُود به چیزی.
ریحان ـ نوری بود که از غایت تصفیه و ریاضت حصول شده بود.
باران ـ نزول رحمت را گویند.
آب روان ـ فرح دل بود.
پای کوفتن ـ تواجد را گویند.
دست زدن ـ محافظه و مراقبهٔ اوقات بود.
چهرهٔ گلگون ـ تجلیّات که در غیر مادّه بود در خواب یا بیداری یا به عالم بیخودی.
لب شکرین ـ کلام منزل که انبیا را به واسطهٔ ملک و اولیا را به واسطهٔ تصفیه

رسانند.

لب شیرین ـ کلام بی‌واسطه بود بشرط ادراک و شعور.

دهان ـ صفت متکلمی را گویند.

دهان شیرین ـ صفت متکلمی بود بطریق تقدیس از فهم و وهم انسانی.

سخن ـ اشارت و انتباه الهی بود.

سخن شیرین ـ مطلقاً اشارت الهی بود انبیا را به واسطهٔ وحی، و اولیا را به واسطهٔ الهام.

در سخن ـ مکاشفات و اسرار اشارات الهی بود در ماده و غیر ماده، محسوس و معقول.

گوهر سخن ـ اشارت واضح را گویند در ماده و غیر ماده، معقول و محسوس.

زبان ـ اسرار الهی بود.

زبان شیرین ـ امری را گویند که موافق تقدیر باشد.

میان ـ سابقه که در میان طالب و مطلوب بود از سر مقام و حجاب.

موی میان ـ نظر سالک بر قطع محب از خود و غیری.

جستن ـ جمعیت کمال معشوق است.

سلطان ـ جریان احوال بود بر عاشق چنانچه ارادت اوست.

هجران ـ التفات به غیر حق از درون و برون.

پیر مغان ـ اشاره به مرشد محقّق.

کلبهٔ احزان ـ وقت حزن را گویند.

میدان ـ مقام شهوت را گویند.

چوگان ـ تقدیر جمیع امور بود بطریق جبر و قهر.

فغان ـ ظاهر کردن احوال درون.

مردن ـ طرف دور بود اندکی از حضرت حق.

ساربان ـ راهنمای بود.

ایمان ـ مقدار دانش بود.

حسن ـ جمعیت کمال را گویند.

آرزو ـ میل است به اصل خود به اندکی آگاهی، و علم به بعض از اصل و مقصد.

گیسو ـ طریق طلب کمال را گویند.

سرو ـ علو مرتبه بود.

کمان ابرو ـ عرض سقوط بر سالک به سبب تقصیر، و باز به حکم عنایت ساقط ناکردن از درجه و مقام.

جفت ابرو ـ سقوط سالک از درجه و مقام به سبب کردن تقصیر، و باز تصعد او به حکم جذبه و عنایت به مقامی و درجه‌ای که بود.

طاق ابرو ـ اهمال کردن است در سقوط سالک از درجه و مقام به سبب تقصیر، گذاشتن را در آن تشویر ترقی بود.

شست و شو ـ برداشتن خُرده‌ها را گویند که از تقصیر در وجود آمده بود، و صفای حضور عاشق و معشوق را نیز گویند.

جست و جو ـ خرده‌گویی را گویند از هر طرف که باشد.

گفتگو ـ عتاب محبت‌آمیز را گویند.

کرشمه ـ التفات بود.

شیوه ـ اندک جذبهٔ الهی که گاه باشد و گاه نه، که موجب غرور و غفلت نبود.

خانه ـ خودی بود.

کنه ـ ماهیت الهی بود از ادراک کافه عالمیان.

دستگاه ـ حصول جمیع صفات کمال بود با وجود قدرت بر هر صفتی.

تحلیه ـ متصف شدن به صفات کمالات را گویند.

دیده ـ اطلاع الهی بود.

مژه ـ اهمال اعمال است مرسالک را سراً و جهراً، به حکم حکمت الهی.

تیر ـ اهمال ناکردن سالک سراً و جهراً.

سبزه ـ عین معرفت را گویند.

چشم آهوانه ـ ستر کردن الهی تقصیرات سالک را از عین سالک، ولیکن آگاه کردن سالک را از تقصیر که کرده باشد و از آن نیز که از غیر او بود.

شراب پخته ـ عیش صرف بود.

شرابخانه ـ عالم ملکوت بود.

میخانه ـ قدم مناجات بود.

خمخانه ـ غلبات و مهبط غلبات را گویند که از عالم دل است.

باده ـ عشق بود وقتی که ضعیف بود و این عوام را نیز بود.

جرعه ـ اسرار و مقامات و احوال بود که در سلوک از سالک پوشیده بود.
شبانگاه ـ ملکه شدن احوال بود.
توبه ـ بازگشتن بود از چیزی ناقص به سوی کمال.
زکوة ـ ترک و ایثار بود.
کعبه ـ مقام وصول را گویند.
خرقه ـ صلاحیت را گویند و صورت سلامت را نیز گویند.
سجاده ـ سد باطن را گویند یعنی هرچه نفس در آن باشد.
لاله ـ نتیجهٔ معارف بود که مشاهده کنند.
شکوفه ـ علو مرتبه را گویند.
بنفشه ـ نکته‌ای را گویند که قوت ادراک در آن نکند.
ترانه ـ آیین محبت را گویند.
چهره ـ تجلیات بود که قابل اطلاع سالک بود.
خال سیاه ـ عالم غیب را گویند.
خط سیاه ـ غیب الغیوب را گویند.
سلسله ـ اعتصام خلایق را گویند.
سینه ـ صفت عالم الهیت را گویند.
هدیه ـ ولایت بود به هر نوع که باشد از اجتبا و اصطفا.
بوسه ـ استعداد قبولیِ کیفیت کلام را [گویند] علمی و عملی بود یا صوری و معنوی.
غمکده ـ مقام مستوری را گویند.
ده و دیه ـ وجود مستعار بود.
آه ـ علامت کمال عشق بود که در بیان ناید.
پرده ـ مانع که میان عاشق و معشوق بود.
مستوری ـ تقدیس را گویند.
تیزی ـ رد کردن اعمال عباد را گویند.
سرکشی ـ مخالفت ارادت و مراد سالک را گویند.
تندی ـ صفت قهاری باشد چنانکه مقتضای الهی بود.
توانایی ـ صفت فاعل مختار را گویند.

توانگری ـ علامت حصول جمیع کمالات را گویند.

متواری ـ احاطه و استیلای الهی بود.

آشنایی ـ تعلّق دقیقهٔ ربوبیت به مخلوقات کلیّه و جزئیّه بود چون تعلّق خالقیّت به مخلوقیّت.

بیگانگی ـ اشتغال عالم الوهیّت که به هیچ وجه تقصیر مماثلت و مشابهت ندارد.

کوی ـ مقام عبادت را گویند.

دلگشای ـ صفت فتاحی را گویند در مقام انس در دل.

جان‌افزای ـ صفت باقی ابدی را گویند که فنا را بدو راه نبود.

موی ـ ظاهر هویّت را گویند یعنی وجود، که همه کس را به معرفت او علم حاصل است و به او راه نه.

پیشانی ـ ظهور اسرار الهی بود.

چشم خماری ـ سترکردن تقصیر سالک راگویند لیکن کشف آن بر ارباب کمال که از او اکمل و اعلی و اجل باشد، میسر است.

می ـ غلبات عشق راگویند با وجود اعمال که مقارن سلامت باشد و این خواص را باشد.

ساقی ـ شراب رساننده بود یعنی مفیض اسرار الهی در دل.

صراحی ـ مقام مستی بود یعنی فروگرفتن عشق جمیع صفات درونی و برونی را، و آن سکر اول است.

نیم مستی ـ آگاهی از استغراق، و نظر داشتن بر استغراق راگویند.

هشیاری ـ استقامت از غلبه عشق صفات درونی و برونی را گویند، و این صحو اول است.

زندگی ـ قطع نظر است از انواع اعمال در طاعت.

لاابالی ـ باک نداشتن از هر نوع که باشد پیش آید و بکند.

صبوحی ـ محادثه راگویند.

غیوبی ـ مسافرت را گویند.

زردی ـ صفت سلوک راگویند.

سرخی ـ قوت سلوک راگویند.

سبزی ـ کمال مطلق را گویند. باقی گلها را قیاس کند به این رنگها که گفته شد از

هر قبیل که باشد تأویل از آن گیرند.

سپیدی ـ یکرنگی را گویند که به توجه تمام بود.

کبودی ـ تخلیط محبّت را گویند.

بوی ـ آگاهی از معادات مساعدت او پیوستگی دل را گویند.

نای ـ پیغام محبوب را گویند.

روی ـ مرآت تجلیات را گویند.

ماه روی ـ تجلیّات در ماده بود وقتی که در خواب یا در حالت بیخودی باشد.

گوی ـ مجبوری و مقهوری سالک باشد به سیر پیش چوگانِ تقدیر الهی.

بیماری ـ قلق و انزعاج درونی را گویند.

زندگی ـ قبول و اقبال را گویند.

تندرستی ـ قرار ماندن دل را گویند.

افتادگی ـ ظهور حالت را گویند.

خرابی ـ قطع تصرّفات و تدبیرات عقل بود.

بیهوشی ـ مقام طمس بود.

دیوانگی ـ ظفر یافتن احکام عشق را گویند.

مدهوشی ـ استهلاک ظاهری و باطنی را گویند.

بندگی ـ مقام تکلیف را گویند.

آزادی ـ مقام حیرت بود.

بینوایی ـ ناتوانی را گویند در سلوک.

فقیری ـ عدم اختیار را گویند که علم و عمل از او مسلوک بود و روی شعوری به معارف کیفیات عالم تفرقه و دقایق باشد.

کاهلی ـ بطی‌السیر را گویند.

یاری ـ توجه خالص باشد که از اعمال، امید ثواب نداشته باشد.

سردی ـ برد نفس را گویند.

گرمی ـ حرارت که محبوب را بود.

بیداری ـ عالم صحو را گویند.

پاکبازی ـ توجه خالص باشد که از عمل نه ثواب خواهد نه علو مرتبه.

□ □ □

باری محتمل می‌نماید که سوای سید اشرف سمنانی، یکی دیگر از اصحاب کبیرالدین عراقی نیز ـ که در مجلس درس همو حضور داشته بوده ـ گفتار کبیرالدین را املاء کرده و به نام «اصطلاحات عراقی» خوانده باشد. و چون شهرت «عراقی»، در تاریخ ادب و عرفان فارسی‌زبانان، خاص فخرالدین ابراهیم بوده، بر اثر گذر زمان رسالهٔ اصطلاحات مذکور از تألیفات فخرالدین عراقی بشمار رفته و به این صورت رساله‌ای به این نام و نشان به وجود آمده است.

در پایان باید بگویم که: اولاً تاکنون نسخه‌ای شناسایی نشده و به ما نرسیده است که متضمن اصطلاحات عراقی ـ یعنی کبیرالدین ـ باشد آنچه از اصطلاحات او بازمانده، همان است که در گزارش سید اشرف دیدیم و خواندیم.

و ثانیاً آنچه تاکنون به نام اصطلاحات عراقی چاپ و منتشر شده آمیخته‌ای است از رشف‌الالحاظ و رسالهٔ کبیرالدین عراقی، بطوری که نه هیأت اصیل رسالهٔ اصطلاحات کبیرالدین عراقی است و نه صورت اصیل رشف‌الالحاظ، بل همچنان که گفتیم، آمیزه‌ای است از رشف حسین تبریزی و آنچه که مریدی از مریدان، به نام اصطلاحات از گفتار فرزند فخرالدین عراقی فراهم آورده است*.

---

*. هنگامی که بنده در سال ۱۳۶۳ خورشیدی به تصحیح رشف‌الالحاظ پرداختم متوجه عدم اصالت اصطلاحات عراقی بودم و ۲۹ تا ۳۱ واژه‌ای را که در نسخه‌های اصطلاحات مذکور هست و در نسخه‌های معتبر رشف‌الالحاظ نیست وارد رشف‌الالحاظ نکردم، اما در آن روزگار سند مربوط به درس گفتن کبیرالدین عراقی را در خصوص اصطلاحات استعاری صوفیه ندیده بودم. یکی از منتقدان با شتابزدگی بر رشف‌الالحاظ ـ چاپ بنده ـ نقدگونه‌ای نوشت و چاپ آن رساله را به ناروا ناقص برشمرد (؟) اکنون که این سند موثق دردست است و نیز نسخه‌های معتبر رشف ـ که من آنها را هنگام تصحیح به مقابله برگرفته بودم و هم نیز افزونی ۲۹ تا ۳۱ واژه در نسخه‌های آمیختهٔ رشف با اصطلاحات کبیرالدین، مؤید این نکته تواند بود که وارد کردن این ۲۹ یا ۳۱ واژه در رسالهٔ رشف کاری است نادرست، بطوری که رشف‌الالحاظ را از اصالت خواهد انداخت.

پیرِ بیابانکی و مذهبِ تقریب

مذهبِ تقریبِ مذاهب یا فرق اسلامی، و به تعبیری بهتر «مشرب تقریب»، یکی از مباحثِ جاندار در تاریخ فرهنگ و تمدّن اسلامی محسوب است. از آنجا که صدمات و لطماتِ فرقه‌گرایی و فرقه‌ستیزی به نزد پیشینیان ما ـ چه در بُعد کلامی و فقهی، و چه در بُعد سیاسی و اجتماعی ـ آشکار و پیدا بوده است، خواص و سرانِ اندیشه‌ور از هر قوم و فرقه‌ای را متوجّه مضارّ برخاسته از استبعاد فرقه‌ها می‌کرده و آنان را به سماحتهایی در زمینهٔ آرای کلامی ـ فقهی و سیاسی ـ اجتماعی وامی‌داشته است. این گونهٔ تفکّر در تمدن اسلامی البته سابقهٔ دیرینه دارد و اهالی این طرز تفکّر در میان پیشینیان به «عَدْلیْ مذهب» شهرت داشته‌اند و در میان هر فرقه‌ای و در زمینهٔ هر علمی از علوم اسلامی نمونه‌های آنان وجود داشته است که روش مذهبیِ آنان البتّه از سوی محقّقان منصفِ فرق اسلامی مورد تأیید و اقبال بوده است هرچند که اهلِ تبعیدِ مذاهب آنان را نکوهش کرده و حتی از دایرهٔ مذهبِ متبوعشان رانده‌اند. نمونه‌ها و نمایه‌های زیادی از اصحابِ تقریبِ مذاهب یا عدلی مذهبان ـ اعم از ائمه قرائت و برجستگان لغت و زهّاد، عبّاد و اهل اشارت و موعظت ـ که از جبر و تشبیه و تعطیل و تجسیم اجتناب داشته‌اند در اثرِ ارزشمند عبدالجلیل رازی مجال انعکاس یافته است[1].

یکی از عدلیْ‌مذهبان، که در چندین زمینه از زمینه‌های تقریب و نزدیک‌سازی و نزدیک‌نمایی فرقه‌ها و گروه‌های مذهبی و حتّی دسته‌های فکری و فرهنگی در سده‌های هفتم و هشتم هجری اهتمامی درخورِ تأمّل داشته است پیر بیابانکی است:

---

۱. نک : بعض مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض»، به کوشش میر جلال‌الدّین محدّث، تهران، ۱۳۵۸، صص ۲۱۲ به بعد.

احمد بن محمد بن احمد، مشهور به علاءالدوله سمنانی.ا و در خانواده‌ای زاده شده است: (۶۵۷ ق) که به اصطلاحِ امروزینه «دورگه» بوده‌اند، پدرش ملک شرف‌الدین محمدبن احمد بیابانکی در عهد ارغون مغول مَلِکِ بغداد بود[1] که از جانب مادر به منقدیان می‌رسید از نسل عبدالله بن الحسین اصغر، امّا به مذهب شافعی بود[2]. مادرش نیز ظاهراً در فروع به مذهب شافعی عمل می‌کرد، با اینهمه علاءالدوله در فروع مذهب نه راه پدر و نه طریق مادر را رفت. در کودکی در مکتب‌خانه‌های سمنان مختصری از معارف عصری را فراگرفت و به قول خود «فضلیاتِ» دیوانی را آموخت و از قرآن سُوَر فاتحه و نصر و قُلاقُل اربعه را یادگرفت و از نوجوانی به دربار ارغون مغول پیوست و بر اثرِ استعدادهایی که داشت به سلطان نزدیک شد تا آنکه پس از ده سال خدمت در ۶۸۳ ق از همکاری با دستگاه مغول توبه کرد و به تفتیش و تنقیب آرای اسلامی و تحصیل علوم دینی روی آورد[3]. پس از جدایی از دیوان مغول نخستین انگیزه‌ای که در او خانه کرد و بیدار شد دفاع از حوزه شریعت و سنّت محمّدی بود. در عصرِ او یکی از ابتلاآت جهان اسلام نفوذ آرای بخشیان بودائی بوده است که علاءالدوله با جد و جهدی بلیغ بر آراء و پسندهای مذهبی آنان نقد و ایرادهای دقیق و رسا وارد کرد و از نفوذشان حتّی در دستگاه مغولان کاست[4]. یکبار هم که ارغون از او باصرار می‌خواست تا در دستگاهش بماند و به این جهت بر سنّت احمدی انتقاد می‌کرد و می‌گفت: «محمّدِ تو نَسقی در میان خلق نهاده است چنانکه مردمان به ریختن خون رغبت کنند و کشتن آدمی از آن نسق او لازم می‌آید، جایی که تو شکستن شاخ گیاهی را گناه می‌دانی، بنگر که سنّت محمد تو چه گناهی عظیم است! علاءالدوله در سخن او آویخت که چون؟ ارغون گفت: نه محمد لشکر خود را

---

۱. خوافی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرّخ، مشهد، ۱۴/۱.

۲. ابن عنبه، الفصول الفخریه، به کوشش سید جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۷۱؛ قیاس کنید با ابن قاضی شهبه، طبقات الشافعیه، تحقیق عبدالعلیم‌خان، بیروت ۱۴۰۷، ۲۴۸/۲-۲۴۹.

۳. نک : علاوءالدوله سمنانی، العروة لاهل الخلوة والجلوة، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲، صص ۲۹۶ به بعد.

۴. نک : علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، به کوشش ن. مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶، ۷۰، ۸۱-۸۴، ۲۴۶.

گفته است که با کافران جنگ کنید، اگر ایشان را بکشید شما به بهشت روید و اگر ایشان بکشند هم شما به بهشت روید؟ این نسق، رغبت جنگ را بیفزاید و از هر دو طرف بیشتر کشته شود. قضا را خود باغبان در برابر ما اره در دست داشت و درختی را عمارت می‌کرد و شاخهای آن را می‌برید و می‌انداخت، ارغون را گفتم: نه این باغبان را هر سال چندین اجره می‌دهی؟ گفت: آری. گفتم: چرا شاخهای سبز را می‌برد و می‌اندازد؟ گفت: باغبان است دانسته می‌کند، آنچه بریدنی است می‌برد تا شاخهای دیگر قوت گیرد و آن آبی که شاخهای بد می‌کشند آن شاخِ نیک بکشد و بَرْ دهد. گفتم: این عالم باغ خداست و محمد صلّی الله علیه وآله وسلّم باغبان، و خلق چون درختان. محمد علیه الصلاة والسلام می‌داند که کافران شاخهای بدند و مسلمانان شاخهای نیک؛ شاخهای بد را می‌برد یعنی کافران را می‌کشد تا مسلمانان بفراغت خاطر توانند بندگی حق کردن، و آن نعمت که کافران می‌خورند و معصیت می‌کنند مسلمانان بخورند و طاعت کنند...»[1].

این همه، البتّه از تعلّقِ تفکرِآمیز علاءالدوله نسبت به شریعت و سنّت محمّدی حکایت دارد که نه‌تنها او را از همهٔ ناز و تنعّم دربار مغول مجتنب ساخت بلکه اندیشهٔ تئوریِ «حکومت اسلامی» را در وی پروراند که او در سیمای رسول اکرم (ص) هم قوت ولایت نبوی می‌دید و هم تأیید رسالتِ نبوی، و هم حکومت و پادشاهی[2]. تا جایی که ابراز می‌داشت که چون مغولان و ترکان بر مسلمانان مسلّط شدند و چون آنان بر پایهٔ شریعت محمدی حکومت نمی‌کردند، هم عالم اسلام خراب شد و هم حکومت آنها بقایی نیافت[3].

بی‌گمان گرایش دلسوزانه و عمیق پیر بیابانکی به شریعت اسلامی از جمله علل و عوامل عمده‌ای است که او را به اندیشهٔ تقریب مذاهب واداشته است خاصه که در روزگارش می‌دیده است که عالم اسلام از سوی شرق در زیر سُم اسبان تتار لگدکوب شده است و از سوی غرب هم فرنگیان صلیبْ‌دار سینهٔ آن را مجروح می‌داشته‌اند و در چنین حالی حاکمان جهان اسلام هم که برپایه شرع محمّدی حکومت نمی‌کردند[4]

---

۱. چهل مجلس، پیشین، صص ۱۵۲-۱۵۳. ۲. نک : العروة، پیشین، ۲۸۰.
۳. همان مأخذ، همانجا، قس : چهل مجلس، پیشین، ۱۲۴.
۴. نک : چهل مجلس، ۱۲۴.

و عدل آنان با عدل سلاطینِ غیر مسلمان چون کپک‌خان البته درخور قیاس نبوده است[۱]. دانشمند مذهبی و ارباب عمائم ـ که نمایندههای فرق مذهبی بودند ـ هم‌چنان در عصبیتهای مذهبی انغمار داشتند و بر سرِ همدیگر می‌کوفتند که آنچه اصل بود و مایه سعادت، مجال ظهور و بروز نمی‌یافت. یکبار که در دستگاه سلطان محمد اولجایتو به سال ۷۰۷ ق میان مولانا قطب‌الدین شیرازی و مولانا نظام‌الدین فقیه حنفی بحث از نکاح مطرح شد، قطب‌الدین «بر سبیل استهزاء و افسوس مسئله نکاح مخلوقة من ماء الزنا القا کرد و سؤال نمود. مولانا نظام‌الدین در جواب روایتی بی‌فکر و تردّد داد، گفت که این مسئله در مذهب امام شافعی بر این وجه نیست که شما تقریر می‌فرمایید، و معهذا معارض است به مسئله نکاح مادر و خواهر. میان فریقین نزاع متمادی شد، ایشان منکر شدند که در مذهب ابوحنیفه این مسئله نیست، نظام‌الدین از منظومه[ای] که ملخّص‌ترین کتب فقه حنفیان باشد این بیت بخواند:

ولیس فی لواطة من حد ولا لوطی الاخت بعد العقد

وزراء رنجیدند و زمانی خموش شدند و به همدیگر می‌نگریدند. سلطان از سرِ غضب از آن مجلس برخاست و به وثاق رفت، قتلغشاه با دیگر امرا گفت که این چکار بود که ما کردیم و یاسا و یسون چنگیزخان و پدران خود بگذاشتیم و به دین عرب رو آوردیم که به چندین قسم منقسم است و این رسوایی میان ایشان قائم که با مادر و دختر این حرکت می‌کنند، ما به دین اسلاف خود می‌رویم. و میان تمامت امراء و خوانین و اصحاب اردو این خبر شایع شد همه متنفر شدند و هرکه را از اصحاب عمائم می‌دیدند طنز و افسوس آغاز می‌کردند...»[۲].

این همه قلمرو اسلام را دچار فتنه و غوغا می‌داشته است و مسلمانان را که می‌بایست در دفع خصم اصلی اهتمام کنند گرفتار عصبیت مذموم مذهبی کرده بوده است. به همین جهت علاءالدوله می‌کوشیده تا تعصّب مذهبی و آفاتی را که بر اثرِ آن به عالم اسلام راه یافته است، تبیین کند. به همین اعتبار او خود به مذهبِ موروثی پدر ـ که شافعی بود ـ ذهنیتش را محدود نداشت با آنکه ارکان پنجگانهٔ

۱. نک : همان مأخذ، ۱۵۷.

۲. نقل به اختصار از حافظ ابرو، مجمع التواریخ، خطی ملک، ۳ / ورق ۲۳۷ الف ـ ب.

اسلام را در مالابدّ منه فی‌الدین برپایهٔ آرای محمدبن ادریس شافعی بازنوشت[1]. امّا هرگز در سرتاسرِ حیات عرفانی خود نکته‌ای که بر استبعاد مذاهب بیفزاید و مذهب‌گوییهای خُنک و بارد را بنماید مطرح نکرد بلکه به رغم آن در گفتار و نوشتار کوشید تا متابعانِ فرقه‌های مذهبی را از عصبیتهای مذموم برحذر دارد و احساسات تُند و تیز آنان را نسبت به یکدیگر تلطیف کند و آرای مذهبی آنها را درخور تطبیق و تلفیق بنماید. به این لحاظ او آگاهانه به تفتیش مذاهب پرداخت، خودش می‌نویسد: «چون تفحّص کردم یافتم که جبریّه غلوکننده بودند در توحید، و قدریّه مقصر بودند در آن، و معطّله در تنزیه از حد گذشته بودند و مشبهه بی‌ادب بودند در وصف او سبحانه و تعالی، و خارجی سفیه و بی‌دیانت بودند در طعن اهل بیت طهارت، که حق‌تعالی خود مدح‌کنندهٔ ایشان است و پاک‌کنندهٔ وجود آن خاندان، و فرموده امّت را به محبّت خاندان پیامبر، بقوله سبحانه: قُلْ لا اسئلکُمْ عَلَیْهِ اجراً اِلاَّ المـوَدَّةَ فـی القُربیٰ (شوری، ۲۳/۴۲). و دیدم جهلهٔ رافضی را که سبّ می‌کند حرم رسول را، و تابعانِ چهار امام (ائمه اربعه اهل سنّت) را دیدم که غیبت همدیگر می‌گفتند و تشنیع می‌کردند بر مذهب امامی دیگر. چنانکه حنفی تشنیع می‌کرد شفیعون را در إنْ شاء الله گفتن، و شفعوی همچنین تشنیع می‌کرد بر حنفی...»[2]. بر اثرِ چنین تفحص و دریافتی، علاوءالدوله به طریقی هدایت شد که پیشینیان از آن به «مذهب عدل» عبارت می‌کرده‌اند و ما امروز از آن به «مذهب تقریب» تعبیر می‌کنیم.

از آنجا که عصر پیر بیابانکی عصر ستیزهای مذهبی و فرقه‌ای در جمیع ابعاد آن ـ اعم از وجوه سیاسی و اجتماعی و کلامی و فقهی بوده است ـ او در همهٔ وجوه مزبور نقد و نظرهایی را مطرح داشته است تا استبعاد مذهبی را که اصل دین و شریعت محمدی را دچار وقفه و تعطیل می‌داشته است، از میان بردارد. به همین جهت در نگارشهای او مشرب تقریبِ مذاهب نه‌تنها به جهت اجتماعی مطرح شده است بلکه از جهات عدیدهٔ کلامی، فقهی، اخلاقی و حتّی تلطیف نمایی درگیریهائی که میان اصحاب علوم عقلی و شرعی رخ می‌نموده، نیز رسیدگی شده است.

---

۱. نک : مصنّفات فارسی علاءالدوله سمنانی، به کوشش ن مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹، صص ۱۳-۱۲۵.

۲. نقل به اختصار و اندکی تصرف از العروة، پیشین، ۳۰۷-۳۰۸.

اساساً علاءالدوله سمنانی چونان هر عدلیِّ مذهبی دیگر با هرگونه تعصّب مذموم و با طرح مذهبْ‌گوییهایِ ضد مذهب و ضد اخلاقِ مذهبی مخالف است، او مقصود اصلی از دین و مذهب را فلاح و سعادت بشر محسوب می‌داشته، و «تعصبِ مذهب» را ـ خاصّه که وجهۀ مذموم داشته باشد ـ البته مایۀ اصلی فساد و تباهی مذهب و دین تلقی می‌کرده است[1]. در عهد او بوده‌اند متابعانِ مذاهبِ مختلف که به استنادِ «اختلاف اُمّتی رحمةٌ»، شقِّ نخست حدیث را که «اختلاف» است برمی‌گرفته‌اند و چگونگی و کیفیتِ آن اختلاف را که اسباب «رحمت» بوده است، ترک می‌گفته و به «هوای خود هر کسی زبان در طعنِ امام دیگر دراز» می‌کرده‌اند[2]. به همین جهت وقتی علاءالدوله می‌شنیده است که حنفیان بر شافعیان به خاطر اختلاف در لفظی که در ساختارهای زبانی ابوحنیفه و شافعی بوده است طعن می‌کرده‌اند، در مجالسش مطرح می‌داشت که اختلاف مجتهدان حنفی و شافعی پایه و اساسی ندارد در این که «ابوحنیفه می‌گوید: ما عبدناک حقّ عبادتک و لکن عرفناک حق معرفتک» و امام شافعی می‌گوید: ما عبدناک حق عبادتک أی ما عرفناک حق معرفتک، زیرا هر دو راست می‌گویند، آنکه امام شافعی می‌گوید که «ترا نشناختم چنانچه حقِّ شناختنِ تُست» بدین معنی می‌گوید که درک کنه ذات او تعالی بشر را محال است از برای آنکه معنی ادراک احاطه باشد من کلّ الوجوه، و او تعالی بر کلِّ اشیاء محیط است که إنّه بکلّ شیء محیط، و چگونه محاط علم بشر گردد؟ پس چون علم بشر محیط ذات او نتواند شد من کلّ الوجوه ادراک نتواند کرد. چون ادراک نباشد معرفت ـ چنانچه حق معرفت است ـ حاصل نیاید. و آنکه امام ابوحنیفه می‌گوید که: ما عبدناک حقّ عبادتک ولکن عرفناک حق معرفتک. یعنی ترا شناختم چنانکه حقِّ شناخت تُست، نه بدان معنی می‌گوید که محیط گشتیم بر کنه ذات تو، بلکه می‌گوید که معرفتی که از طرف ماست ترا، چنانکه حق خداوندی تست، نشناختیم، یعنی عجز خود را در عبادت تو بشناختیم و بدانستیم که عبادت تو چنانکه حق عبادت است بجای نیاوردیم» پس هر دو قائل مصیب و صائب باشند و اختلاف در حقِّ آنان و طعن در شأن آن دو از صواب دور[3].

---

۱. نک : چهل مجلس، پیشین، ۲۶۱.

۲. علاءالدوله سمنانی، همانجا.

۳. چهل مجلس، پیشین، ۱۵۵-۱۵۶.

اختلاف مذهبی و تعصب فرقه‌ای در روزگار پیر سمنان البته گاه چنان دراز دامن می‌گردیده که از طعن و لعن زبانی فرا می‌رفته و موجب فتنه و غوغا در میان مسلمانان می‌گشته است. یکبار در اصفهان در عهدِ سلطان خدابنده الجایتو که فرمان داده بود تا بجای نام خلفای اربعه در خطبهٔ نماز جمعه، نام دوازده امام (ع) را بگذارند، بین شیعیان و سنّیان نزاعی سخت درگرفت. این نزاع که سالیانی دراز بطول انجامید و به قول ابن بطوطه قسمت زیادی از اصفهان را به ویرانی کشاند[1] و حتّی بسیاری از مترسّمانِ اهلِ فقه و مذهب و علمای عوام را در بغداد و شیراز نیز به جانِ هم انداخت[2]، وقتی پیر بیابانکی از آن آشوب و فتنه آگاهی یافت به امام جمعه اصفهان ـ که بانی این فتنه بود ـ مطرح داشت که «تو مردِ عاقل چرا چنین کردی؟ آخر نمی‌دانی که امیرالمؤمنین ابوبکر رضی‌الله عنه بعد از رسول خطبه گفت و نام کسی نبرد غیر از نام خدای تعالی و رسول او، و بعد از او عمر رضی‌الله عنه در خطبه نام ابوبکر نگفت و عثمان نام عمر نگفت و علی (ع) نام عثمان نگفت و حسن (ع) شش ماه خلیفه بود نام چهار یار نبرد... چون نوبت به عباسیان رسید ایشان خواستند که نام خود را در خطبه درج کنند، دانشمندان گفتند: اگر به همه حال چنین خواهد بود، اوّل نام خلفای اربعه باید گفت بعد از آن از شما، تا خلق عیب نکنند. بدین سبب نام ایشان در خطبه آوردند. پس معلوم شد که ذکر خلفا در خطبه نه فرض است نه سنّت، **و نشاندن فتنه در میان مسلمانان فرض.** پس تو مرد عاقل به تقلید عوام چراکار باید کرد *آخر ترک کردن بهتر از آن باشد که فتنه انگیختن*، که خون چندین مسلمان ریخته شود... *وانگهی جایی که به قول عباسیان ششصد سال ذکر خلفا توان کرد* در خطبه، اگر ده روز ذکر فرزندان رسول علیه‌السلام کنند که هر روزه در پنج نماز در تحیّات ذکر ایشان می‌کنند و صلوات می‌فرستند، چه زیان دارد؟!»[3]

پیر بیابانکی یک عارف است و در فروع شافعی، او از ۲۵ سالگی در صفِ خانقاهیان قرار گرفته و تا پایان عمر در خانقاه زیسته و مریدانی بسیار تربیت کرده و ارشاد، و دهها اثرِ کوتاه و بلند در زمینهٔ معارف خانقاهی ساخته است. در روزگار او اختلافات مذهبی و مذهبْ‌گوییهای فرقه‌ئی به خانقاهها هم سرایت کرده بود.

---

۱. نک : سفرنامه، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۷۰، ۲۴۶/۱.

۲. نک : ابن بطوطه، همانجا، ۲۵۲/۱-۲۵۴. ۳. چهل مجلس، پیشین، ۲۶۵-۲۶۶.

نشانه‌هایی در نگارشهای عرفانی سده‌های هفتم و هشتم هجری هست که حکایت از مذهبْ‌گرایی در عرفان اسلامی دارد. این‌که در اواخرِ سدهٔ هشتم دقیقاً عرفان شیعی و عرفان سنّی در خانقاهها رُخ نمود در پیِ نشانه‌های نخستینِ آن مشهود گشت که یک قرن پیش از آن در نگارشهای خانقاهیان و در ذهنیت سالکان وجود داشت. بر اثرِ چنین نگره و بینشی در میان سالکان و خانقاهیان اندیشهٔ سنجش مقام و منزلتِ ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام با پیشوایان و ائمه مذاهب اربعه پیش آمد و نیز قیاس خاندان رسول (ص) با مشایخ عرفان باب، شد. سنجشهای بیوجه و دریافتها و برآوردهای بی‌رویّه‌ای هم که اهل ظاهر و عوامِ ناآگاه در این زمینه صورت می‌دادند و هریک از طرفین در نکوداشتِ پیشوایان مذهب خویش و فروداشتِ امامانِ مذاهب دیگران اهتمام می‌نمودند البتّه رهروانِ امّی و بی‌سواد خانقاهی را تحتِ تأثیر قرار می‌داد و آنان نیز همان سنجشهای بیوجه و ناهماهنگ را در درون خانقاهها رواج می‌دادند. علاءالدوله سمنانی که پایه و اساس این برآوردها و قیاسها را می‌شنید، بر اثرِ سیرتِ تقریب به دفع و رفع ستیهندگیهای مذهبی در حوزهٔ خانقاهها همّت می‌گماشت و در مجالس خود می‌گفت:

«و طریقه‌ای که محض صواب است آن است که ائمه مجتهد را بزرگ دانند و طعن نکنند... و شما را می‌باید که ائمه اهل بیت را بس معظم دانید و در حق ایشان متابعِ عوام اهلِ سنّت نباشید، چه [عوام اهل سنّت] به سبب غلو روافض و دروغهایی که در حقِ ائمه اهل بیت گفتند، ایشان را چنانچه حقِّ ایشان است عظمی نمی‌نهند. می‌پندارند که ابوحنیفه و شافعی و بایزید و جنید از ایشان بزرگتر بوده‌اند و نمی‌دانند که ابوحنیفه مفاخرت به محبت جعفر صادق می‌کرد رضی‌الله عنه، و شافعی به مداحی اهل بیت می‌نازید و بایزید و جنید اگر خاک پای ایشان یافتندی توتیایِ چشم خود کردندی. و ایشان را مقامی بوده است که زبان از تقریر آن عاجز آید»[1].

مذهب و مشرب تقریب در نظرِ علاءالدوله چیزی نبوده است که فقط با جنبهٔ سیاسی ـ اجتماعی آن ملحوظ باشد بلکه او به این موضوع از جمیع روزنه‌های عقیدتی، عرفانی و فرهنگی می‌نگریسته است. حتّی در عرفان، او هرگز چونان یک

---

۱. چهل مجلس، پیشین، ۲۲۲-۲۲۳.

خانقاهی جزمی به اصول و معارف عرفانی ننگریسته است. به نظر او حتی کشف و شهود هم اگر راهبرنده به حضرت دوست نباشد چیزی است نازیبا و ناخوش، و به استناد خودش:

به هرچ از راه باز افتی چه کفر آن حرف و چه ایمان
به هرچ از دوست وامانی چه زشت آن نقش و چه زیبا[1]

این بیت سنائی که پیر بیابانکی دهها بار در نگاشته‌هایش به آن استشهاد کرده است اساس و پایهٔ اندیشه تقریب را در نظر وی تبیین می‌دارد. نقد و نظرهای اجتماعی و جانداری که او دربارهٔ روشهای خانقاهی عصرش موضوع کرده است و نقد و تعریضهایی که وی در باب مرقّع‌پوشان خام مطرح داشته است و به کرات گفته است:

پوشیده مرقع‌اند ازین خامی چند نارفته رهی صدق و صفاگامی چند
بگرفته ز طامات الف لامی چند بدنام‌کنندهٔ نکونامی چند[2]

همه از مشرب عدلیْ‌مذهبی و نگرهٔ تقریب او حاکی است. او هیچ پروایی ندارد که در عینِ صاحبْ‌نظری در حوزهٔ فقه شافعی و آگاهی از فقه حنفی، موازین فقه جعفری را اساس و پایهٔ کنش و رفتارهای مذهبی خود سازد. اجتناب او از خوردن گوشت خرگوش یکی از بارزترین نمایه‌هایی است که سیرت تقریب مذهبی او را در بُعدِ فقهی نشان می‌دهد. گوشت خرگوش ـ که خوردنِ آن در میان اهالی مذاهب اربعه تحلیل شده است ـ[3] در نظر پیر سمنان برپایهٔ فقه جعفری تحریم شده است. حرام دانستن گوشت خرگوش هم از سوی او یک امری شخصی و خصوصی نبوده است که «چون به خلوت برود» خلاف آن را در حوزه عمل انجام دهد، او در ملأ عام و در مقابل حاکمی حنفی چون امیر نوروز تحریم مسأله مذکور را تبیین می‌کند به این گونه:

«در این حال مرا حکایت امیر نوروز یاد آمد آنگاه که در خراسان بود من رفته

---

۱. نک : بیان الاحسان، در مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، پیشین، ۲۳۹-۲۴۰.

۲. العروه، پیشین، ۳۱۱.

۳. تحلیل و هم کراهت خوردن گوشت خرگوش را فقهای اهل سنّت برپایهٔ احادیثی که می‌شناخته‌اند، مطرح داشته‌اند. نک: ابن ماجه، سنن، کتاب الصید، احادیث شماره ۳۲۴۴ و ۳۲۴۵، ۱۰۸۰-۸۱/۲.

بودم به زیارت مشهد طوس، او بشنید با پنجاه سوار در عقب من بیامد و گفت: می‌خواهم که مادام که در خراسانی، با تو باشم. باری چند روز صحبت افتاد، یک روز آمد و خرگوش آورد که من خود زده‌ام بخور. گفتم: خرگوش هرکس زند، نخواهم خورد. گفت: چرا؟ گفتم: به قول امام جعفر صادق حرام است چون از بزرگان یکی حرام داشته است، ناخوردن بهتر باشد. برفت و ساعتی دیگر باز آمد با او دانشمندی ملازم بود، فقیه بَحّاثی با خود بیاورد، این دانشمند پرسید که خرگوش را به چه سبب حرام می‌گویی؟ گفتم: به قول امام جعفر صادق. گفت: او نیز در این قول متمسکی داشته باشد، تقریر باید کرد. گفتم: متمسک او قرآن است، به دلیل نص می‌گوید. گفت: در قرآن کجاست؟ گفتم: در تورات صریح فرموده که خرگوش حرام است و در قرآن فرموده که أُولٰئِکَ الَّذِینَ هَدَی اللهُ فَبِهُدٰیهُمُ اقْتَدِهْ (۶/۹۰) معنی اینست که اقتدا کن به آن. پس هرچه در تورات حرام کرده شد که در قرآن به حلالی آیتِ ناسخ نیامده باشد آن برقرار خود حرام باشد و در قرآن جایی نیامده است که خرگوش را بر شما حلال کردیم. حرام باشد بدین معنی»[1].

با آنکه پیر بیابانکی در مواردی دیگر نیز از فقه جعفری متابعت کرده است و مسائلی چون نکاح و طلاق را برمبنای نظرِ امام جعفر صادق (ع) مورد تأکید و تأیید قرار داده است[2]، با اینهمه مهمترین نکته‌هایی که او در زمینهٔ مذهبِ تقریب موضوع داشته نزدیک کردنِ آرای متکلّمان است و کمرنگ نمودنِ نقار و ستیزی که آنان در مباحث کلامی به جامعهٔ مسلمین هدیه کرده بودند. او که در حدود ۷۱۲ هجری به تقریب اندیشه‌های کلامی در جهان اسلام پرداخته بود و در بیان الاحسان لأهل العرفان موضوع مزبور را تنقیب کرده بود[3] در سالهای پس از ۷۲۰ هجری در اثرِ مفصّلترش ـ العروة لأهل الخلوة والجلوة ـ بتفصیل و با دقّت بیشتر این زمینه را مورد توجّه قرار داد و حتی عنوانِ بحثِ مذکور را صریحاً با هیأتی مطرح داشت که ناشی از مشرب تقریبی و دیده‌وریِ عدلی اوست: «در توفیق دادن میان اقوال مختلفه»[4].

---

۱. نک : چهل مجلس، پیشین، ۱۵۸.

۲. نک : همانجا، ۱۹۵ ؛ قس: ابن ماجه، سنن، ۶۵۲/۱.

۳. نک : مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، پیشین، ۲۰۲-۲۳۶.

۴. العروه، پیشین، ۹۹، ۴۰۵.

علّت توجه بیش از حدِّ پیر بیابانکی به تقریب آرای کلامی و فلسفی در جهان فرهنگی ـ عقیدتی اسلام البتّه به خاطر طرح نظرهای جدایی‌افگنانه‌ای بوده است که از این جهت متوجّه متابعانِ فرهیخته و یا دانشی فِرَق نیز می‌شده است. از روزگاری که در سدهٔ پنجم هجری ابوحامد غزالی (متوفی ۵۰۵ ق) به هدم و هتکِ الهیات و نبواتِ فلاسفه اهتمام کرد و بصراحت آرای کلامی ابو نصر فارابی و ابن‌سینا را درخور توبیخ و تشنیع برشمرد[1]، دیگر متکلّمانِ اشعری به هر صورت که توانستند نه‌تنها از تفضیح فلسفیان کوتاهی نکردند بلکه متکلّمانی را هم که اشعریْ‌مشرب نبودند به بهانهٔ فلسفی اندیشیدن و تعلّقشان به آرای فلسفی درخورِ طرد و رد از حوزهٔ دین و دیانت می‌دیدند. دو سه دهه پیش از ولادتِ علاءالدوله سمنانی، شهاب‌الدین سهروردی (متوفی ۶۳۲ ق) در تشنیع و حتّی تفسیق فلاسفه و متابعانِ آرای کلامی آنان سعی بلیغ کرد و با تألیفِ رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه این دسته از دانشیان و متفکّران عالم اسلام را به نام «مخانیث الأمّه» تشهیر کرد[2]. در عهدِ خود علاءالدوله نیز ستیز بین اهل شرع و متکلّمانِ فلسفی البته تشدید شده بود و متابعانِ آنان ـ که در سطوح و طبقات فکری زیرین‌تر قرار داشتند ـ البتّه در ورای ستیزهای مذهبی و فرقه‌ای ـ از این صداع و نقارِ کلامی ـ فلسفی هم بهره می‌گرفتند و درکوبِ ارباب و اصحابِ مذاهبِ مخالفشان درگیریهای ذهنی و تجریدی اهل شرع و متکلّمان فلسفی را به هیأت عملی مجالِ بروز می‌دادند. این نقار کلامی و فلسفی البتّه تا وقتی که به صورتهای مناظره و جدل و یا بحث و فحص در میان دانشیان درخور مداقّه می‌نمود، در غنا و ثروت‌اندیشگی فرهیختگان مسلمان هم مؤثر می‌افتاد اما در حوالیِ عصر پیر بیابانکی این درگیریها به طبقات فکری پایین‌تر و حتی به عوام مردم انتقال یافته بود و به عنوان حربه‌ای در دست مذهبْ‌گویان قرار گرفته بود و ضایعاتی دردآور متوجه دین و فرهنگ و تمدن جهان اسلام کرده بود. از یکسو ارباب دیوان از همین حربه بهره می‌بردند و متکلّمان و عارفانِ روشن‌بین را ـ که در تقریب مذهب و تجانسهای مذهبی اهتمام داشتند ـ از یار و دیارشان تبعید

---

۱. نک : تهافت الفلاسفه، خصوصاً مقدمه و مؤخرهٔ مؤلّف.
۲. نک : رشف النصائح الایمانیه، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۳۷۷.

می‌کردند[۱]. از دیگر سوی متعصّبان اهل مذهب و هم دولتمردانی که در تفرقه و جدایی اهل شرع و فرهنگ تمکّن و تحکّم خویش را می‌یافتند، بسیاری از نگارشها و مصنّفات کلامی و فلسفی را به اصطلاح خودشان «غسلِ تطهیر» می‌دادند[۲] و علمای مذهب از این حربهٔ بُرّان در طرد و نفی علوم وابسته به فلسفه و کلام، همچون فلکیات و نجومیات و ریاضیات و هندسیات بهره می‌بردند[۳]. که خود باعث خشکیدنِ سرچشمه بحث و فحص علومِ دقیقه در تمدن اسلامی گردید و تمدن اسلامی را به لحاظ علمی دچار وقفه و رکود گردانید. و حتی اسباب تندرویهای برخی از متفلسفان و نیز وسیلهٔ طرح مسائل نااستوار از سوی متشرّعان را فراهم آورد. چنانکه پیر سمنان بصراحت در مجالسش گفته است: «خلافی که اهل شرع را با حکما افتاده از بی‌انصافی هر دو قوم است، اگر اهل حکمت سخن متکلمان را در شِقّی که بالای طور عقل است مصدق دارند از ضلالت خلاص یابند و اگر اهل شرع سخن حکما را در شِقِّ طور عقل مصدق دارند از تشنیع جهالت برهند. چون خلاف محکم شد ساکنْ ساکنْ هریک اثبات خود را، سخن خصم را رد می‌کرد تا حکما به جایی رسیدند که انبیاء را علیهم الصلاة والسلام انکار کردند و متکلّمان در نفی ایشان چیزهایی گفتند که عقل سلیم برایشان خندیده»[۴]. همین حربه وقتی از طریق ارباب دیوان و نیز از راه منبر به عامهٔ مردم منتقل می‌شد آنان را در طرح تعصب‌های مذهبی و فرقه‌ای آماده‌تر و جسورتر می‌ساخت و ذهن و زبانشان را در تکفیر اهالی دیگر مذاهب اسلامی تشحیذ می‌کرد. به همین جهت پیر بیابانکی این صداع و نقار را که در عصر او طبقات دیوانی، تشریعی و خانقاهی را فراگرفته بود، درخورِ توجّه جدّی می‌دانسته است. جدّ و سعی بلیغ وی در تقریب آرای کلامی از آنجا آشکار می‌شود و پیدا، که او برپایهٔ حدیث تفرقه، آرای متکلّمان و فلسفیانی را که در الهیات و نبوّات اسلامی سخن گفته‌اند، در هفتاد و هفت فصل و «قائل» مورد رسیدگی قرار داده و در

---

۱. به عنوان نمونه نک : مجموعهٔ آثار فارسی تاج‌الدین اشنوی، به اهتمام ن مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸، صص ۱۱-۱۳.

۲. برای نمونهٔ غسل دادن این دسته از مؤلّفات که نزدیک به عصرِ علاءالدوله سمنانی روی داده است نک: سهروردی، شهاب‌الدین، رشف النصائح الایمانیه، پیشین، ص ۸۴.

۳. برای نمونه نک : همان مأخذ، ۲۸۱، ۳۲۵.

۴. چهل مجلس، پیشین، ۲۰۲.

همهٔ موارد کژتابیهای آرای متکلّمان و فلاسفه را توضیح و تفسیر کرده و از اصحاب مذاهبِ گوناگون خواسته است که صاحبان آرای مزبور و نیز متابعان آنان را به خاطر این که مثلاً رؤیت خدا اثبات می‌کنند و یا نفی رؤیت می‌نمایند[۱] و یا به علم کلّی حق قائلند یا به علم کلّی و جزئی[۲]، یا کلام حق تعالی را قدیم می‌گویند و نامخلوق یا مخلوق می‌گویند و محدث[۳]، یا به تشبیه می‌پردازند و جبر اثبات می‌نمایند[۴]، تکفیر نکنند، بلکه مواردی از آرای فرق دیگر را که اهل رأی و نظر مطابق حق نمی‌یابند تبیین کنند و متابعان آن مذاهب را بی‌آنکه حتی تجهیل نمایند. تنبیه کنند و به آگاهی و استدراک بخوانند.

البتّه علاءالدوله سمنانی، با طرح اندیشهٔ تقریب در خصوص آرای کلامی، مورد نقد و تعریض دانشیانِ روزگارش ـ که عدلیْ‌مذهب نبوده‌اند ـ قرار گرفته است که «تو همهٔ فرقه‌ها را عذر خواستی و همه را اهل نجات داشتی و کسی را از این هفتاد و هفت فرقه کافر نگفتی، پس حدیث صحیح چیست که می‌فرماید: زود باشد که متفرّق شوند امّت من به هفتاد گروه و همهٔ ایشان در آتش باشند مگر یک فرقه که بر حقّند»[۵]، با این همه، او پاسخ این عده را ـ که اهل استبعاد مذاهب بوده‌اند ـ چنین می‌داده است که مسلمان مؤمن را «احتیاط و حزم و تقوی مقتضی این باشد که به تکفیر مسلمانان مبادرت ننماید... و داند که عارف کسی باشد که فارغ از این اختلافات، مطلع باشد بر مجاری اقدار از حضرت جبّار، که همه مخلوقات را که آفریده از دو مظهر آفریده: یکی قهر و دیگر لطف. و این سرای کسبِ آن مظاهر گردانیده... و ملایکه و شیاطین را وسایط آن دو مظهر فرستاده و فرموده که رحمت من بر غضب من سبقت گرفته و رحمت من همه کسی را و همه چیزی را فرا رسیده. پس روا نباشد برای بیمار و عقل بی‌انوار در کارخانهٔ حق دلیری کردن و تعصب و جهل را نام دینداری نهادن»[۶].

---

۱. نک : العروه، ۱۲۵-۱۲۹.
۲. همان مأخذ، ۱۳۴-۱۳۸.
۳. همان مأخذ، ۱۶۲ به بعد.
۴. همان مأخذ، ۱۱۵-۱۱۶
۵. همان مأخذ، ۲۱۰، عین لفظ حدیث تفرقه به این گونه است: افترقت بنو اسرائیل علی احدی وسبعین فرقة و النصاری علی اثنتین وسبعین فرقة وستفرق امتی علی ثلاث وسبعین فرقة، کلّها فی النار الاّ فرقة واحدة / نک : فرق الشیعه نوبختی، ۴۷-۵۰؛ ابن خطیب بغدادی، شرف اصحاب الحدیث، ۲۴.
۶. همان مأخذ، ۲۱۱-۲۱۲.

شکایتِ پیرِ تسلیم با پیرِ بیابانکی

مسائل و مفاهیمی که در سدهٔ هشتم هجری در حوزهٔ دین و عرفان در خراسان بوجود آمده و نفوذی آشکار در نظام سیاسی نیز داشته است درخور تفتیش و تنقیب فراوان است؛ زیرا در این دوره، آزادیهایی که براثرِ سماحتِ دینی ایلخانان در محدودهٔ دین روی نمود و هم‌پای خانقاهیان را به قلمرو سیاست کشاند، مسائل و مفاهیم تازه‌ای در نظام سیاسی و فرهنگی اهالیِ خراسان ایجاد کرد که بدون توجّه به آنها، نمی‌توان تاریخ اجتماعی خراسان و خراسانیان را در سطحی گسترده و وسیع تدوین نمود.

از جمله مسائل و مفاهیم مزبور، تفسیری است که در نیمهٔ نخست سدهٔ هشتم هجری از «ایمان» صورت پذیرفته و آن را به «تسلیم» تعبیر کرده‌اند. پیش از این قرن با همهٔ اختلافاتی که دانشمندان و محقّقانِ مسلمان بر سرِ تعریف و تفسیر واژهٔ ایمان داشته‌اند[1]، در این که ایمان را به «تصدیق» تعبیر می‌کرده‌اند اختلافی نداشته‌اند اما در دورهٔ مورد بحث، یکی از واعظانِ خواف در هرات، جای واژهٔ «تصدیق» را در تعریف ایمان به «تسلیم» تحویل و تبدیل کرده است. و چون این تعبیر از «ایمان» در نزد اهالیِ خراسان در قرن ۸ هـ. ق مفهومی تازه می‌نموده است، آن واعظ را به نام «پیرِ تسلیم» شهرت داده‌اند[2].

این پیر تسلیم، نظام‌الدین عبدالرحیم مابژنابادی است از مابژنابادِ خواف[3]. از

۱. برای تعاریف و تفاسیر ایمان از نظر اهل سنت، خصوصاً نک: بیهقی، ابوبکر احمدبن حسین، **شعب الأیمان**، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م، ۱/۳۵-۱۰۰.

۲. نک : سمرقندی، عبدالرزاق، **مطلع سعدین** . به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۵۸، ۹۶؛ خواند میر، **حبیب السیر** ، تهران، کتابفروشی خیام، ۳/۳۸۴.

۳. سید اصیل‌الدین واعظ، **مقصد الأقبال**، به کوشش رضا مایل هروی، تهران، ۱۳۵۱، ۴۳.

سالِ ولادتِ او اطّلاعی دردست نیست امّا چون عبدالواسع باخرزی او را «مجدِّدِ مائه هفتم» دانسته است[۱]، می‌توان پذیرفت که او در اوایل نیمهٔ دوّم از سدهٔ هفتم هجری به دنیا آمده است. البتّه این حدس آنگاه تقویت می‌شود که می‌بینیم نامبرده را از اقران علاءالدوله سمنانی، قطب‌الدین جامی، محمّد خلوتی خوارزمی و قوام‌الدین بسطامی دانسته‌اند. عارفانی که بیشترینهٔ عمرشان در نیمهٔ دوّم سدهٔ هفتم هجری سپری شده است[۲]. این که شاگردانِ او همچون زین‌الدین ابوبکر تایبادی (در گذشتهٔ ۷۹۱ ق) و محمود زاهد مرغابی (درگذشتهٔ ۷۷۸ ق) در تاریخ تصوف شناخته‌اند[۳]، هم می‌تواند مؤیّد این باشد که وی در نیمهٔ دوّم سدهٔ هفتم هجری زاده شده است.

نه‌تنها از سالِ ولادت، بلکه از خُردسالی و نیز از دوران تحصیل او، و این که نزد کدام‌یک از استادانِ سده‌های هفتم و هشتم هجری تلمّذ کرده است، در مآخذ عصری، اطّلاعی دیده نمی‌شود. با این همه نامبرده مردی بوده است که در اواخر سدهٔ هفتم و نیمهٔ نخست از سدهٔ هشتم در میان خراسانیان ـ از هرات گرفته تا سمنان و بلخ و بخارا ـ شهرتِ عام داشته است و گروهی از تودهٔ مردم فراگردِ او جمع بوده‌اند و اهالی دربارِ آل کرت در هرات به او تعلّقِ شدید داشته، و سخنان او را درخورِ تمکین و پُشتیبانی می‌دیده‌اند[۴]. با آنکه از مجالسِ وعظ و درسِ او عارفانی چون زین‌الدین تایبادی و محمود زاهد مرغابی برخاسته‌اند[۵]، اما باید دانست که وی بیش از آنکه در اقلیم عرفان و در میانِ خانقاهیان نام و نشانی داشته بوده باشد در میان تودهٔ مردم

---

۱. **مقامات جامی**، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۳۸/۱۳۷۱. درخور تأمل است که باخرزی این موضوع را به وصاف الحضرة نسبت داده است در صورتی که در تاریخ وصاف (ص ۵۳۹) مجدّد قرن هفتم به صورت «رشید الحق والدین» ضبط شده است که همان رشیدالدین فضل‌الله وزیر است.

۲. سید اصیل‌الدین واعظ، **مقصد الأقبال**، پیشین، همان‌جا.

۳. نک : جامی، **نفحات الأنس**، به کوشش محمود عابدی، تهران ۱۳۷۰، ۴۹۸، ۵۰۱.

۴. قیاس کنید با: ابن بطوطه، **سفرنامه**، ۴۶۶/۱؛ سمرقندی، عبدالرزاق، **مطلع سعدین**، پیشین، ۹۶؛ خواند میر، **حبیب السیر**، ۳۸۴/۳ ؛ سید اصیل‌الدین واعظ، **مقصد الأقبال**، ۴۳، اسفزاری، معین‌الدین، **روضات الجنّات**، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران [۱۳۷۵]، ۱۵۹/۱.

۵. نک : جامی، **نفحات**، همان‌جایها.

هواخواه داشته است. علّت این امر هم، در جهانْبینیِ شرعی او نهفته است. گفته‌اند که وی «در طریقِ دین اسلام چندان احتیاط و دقّت داشت که رخصت را در مذهب او راه نبود و روشِ او بغایت دشوار بود[۱]». تصلّبِ پیر تسلیم در قلمرو شرع آنگاه روشن می‌شود که در نامه‌ای به خواجوی کرمانی، بصراحت او را به کفر و بی‌دینی منسوب داشته است. گفته‌اند: وقتی نامهٔ مذکور به دست خواجو رسید این رباعی را سرود:

نَفْسی‌ست مرا که غیرشیطانی نیست   وز فعل بدش همی پشیمانی نیست
ایمانش هزاربار تلقین کردم   این کافر را سرِ مسلمانی نیست[۲]

تعصّب و تصلّب پیر تسلیم در خصوص دین اسلام تا بجایی بوده است که آوازهٔ وعظ و ارشاد و حتّی غلظت و ثقلتِ مواعظِ او به گوش بیشترینهٔ فاضلان و دانشوران روزگارش رسیده بوده است و حتی از سالهای نفوذ و قدرتِ مردمیِ او در پاره‌ای از نوشته‌ها به صورت «وقتِ ظهورِ مولانا نظام‌الدین» یاد شده است[۳]. او با این پسندِ غلیظ دینی نه‌تنها در میان مردم هرات از شهرت و محبوبیتِ تام برخوردار بود بلکه سلطان معزّالدّین ابوالحسین (ج ۷۳۲ - و ۷۷۱ ق) نیز به او تعلّق خاطر داشت. علاوه بر این پسرعمّ ملک معزّالدین، ملک ورنا و هم سالار ـ که اختیاراتِ کشوری و لشکری سلطان معزّالدّین را دردست داشت ـ به او حرمت می‌گذاردند و همگی به سخنانِ وی توجّه می‌کردند و به قولِ عبدالرزّاق سمرقندی، گفته‌های او را «نصِّ قاطع» می‌پنداشتند[۴].

بر اثرِ گرایش تودهٔ مردم به پیر تسلیم، و نیز بر اثرِ توجّه دولتمردانِ آل کرت به راه و روشِ او، وی در نیمهٔ نخست سدهٔ هشتم هجری در هرات عده‌ای را فراهم آورد و گروه امر به معروف را تشکیل داد بطوری که بیرون از حوزهٔ امور دیوانی و مقرراتِ کشورداری، خود در میان مردم این گروه را فعال ساخت و هرجا که مُنکری را سراغ می‌گرفت جلوگیری می‌کرد. البتّه پیرتسلیم در موردِ امر به معروف هیچ‌گونه مجامله و تساهلی نمی‌کرد بطوری که حتّی دیوانیان و دولتمردان را نیز از منکرات شرعی

---

۱. اسفزاری، معین‌الدین، روضات، همان‌جا.

۲. دولتشاه سمرقندی، **تذکرة الشعراء**، چاپ کلاله خاور، ۱۸۹.

۳. نک : یوسف اهل، فرائد غیاثی، به کوشش حشمت مؤید، تهران، ۱۳۵۸، ۲/۴۵۶.

۴. نک : **مطلع سمدین**، پیشین، ۹۶ ؛ قس : خواندمیر، **حبیب السیر**، همانجا؛ ابن بطوطه، **سفرنامه**، ۱/۴۶۶.

نهی می‌کرد. ابن بطوطه نقل کرده است که یکبار گروه امر بـه مـعروف بـه دسـتور پیرتسلیم فراگردِ خانهٔ ملک حسین کرت جمع شدند و غوغایی عظیم براه انداختند، زیرا پیرتسلیم از شرابخواری ملک حسین آگاه شده بود و می‌خواست او را از ایـن مُنکَر برحذر دارد. ازدحام گروه امر به معروف بر در خانهٔ ملک حسین، سبب شد تا او در خانهٔ خویش متحصن شود با این همه شش هزار نفر از گروه مزبور به خانهٔ وی ریختند و او را محاصره کردند تا آنگاه که پیرتسلیم ملک حسین را در نزد بزرگان شهر محاکمه کرد و در درون کاخِ شاهی حدّ شرعی را بر او جاری ساخت[۱]. فعالیت گروه امر به معروفِ پیرتسلیم، تنها به مسائل شرعی در حوزه هرات محدود نمی‌شد، بلکه او تا جایی که می‌توانست در بیرون از حوزهٔ هرات نیز بنابر پسندهای شرعی خود، امر به معروف می‌کرد. به همین جهت در ۷۳۳ ق. «بُنیچهٔ جهاد» بست[۲] و در امور غیرشرعی ترکان صحرانشین ـ که زیر فـرمان طـغاتمور در مـجاورتِ هـرات بسـر می‌بردند ـ دخالت نمود. بنابر گفتار ابن بطوطه «این تـرکها غـالباً بـه شـهرِ هـرات می‌آمدند و بسا اوقات مست می‌کردند و به دستِ مولانا حد می‌خوردند. بیشتر این ترکها مردمی نیرومند و سلحشور بودند که دائماً به نواحی هندوستان دست‌اندازی می‌کردند و کشته‌ها و اسیرها از هندوستان می‌گرفتند و چه بسا که زنانِ مسلمانان را هم ضمنِ جنگ جزو زنانِ هندو به اسارت می‌بردند و این‌گونه زنان که به خراسان

---

۱. سفرنامه، پیشین، همان جا.

۲. سمرقندی، عبدالرزاق، **مطلع سعدین**، پیشین، ۹۷ ؛ خوانـدمیر، **حبیب السیر**، هـمانجا. مـقصود از «بُنیجهٔ جهاد» به نزد نگارنده روشن نیست. «بُنیجه» در لغتنامه‌ها چنین تفسیر شده است: جمعی را گویند که بر اضافت حرفت و املاک می‌بندند و آن دفتری است جداگانه که آن را دفتر خارج المال و دفتر صادر مملکت گویند. ملانوعی گوید: قسمت سازد زوصل ممنوع مرا / روزی نکند خاطر مجموع مرا /گویی زازل عامل دیوان قضا / از حشو بنیچه کرد موضوع مرا (آنندراج) امروزه نیز در هرات بُنچه و بُنْچَک (بُنِ‌چَک، سند، قبض) در بین بـازرگانان مـحلی کـاربرد دارد. ایـن کـلمه در حبیب‌السیر (۳۸۴/۳) تـصحیف شـده و «نـتیجه» ضـبط گـردیده است امـا از تـوضیح عـبدالرزاق سمرقندی در مطلع سعدین برمی‌آید که ظاهراً پیر تسلیم بنابر موازین شرعی دفتری داشته است که اسامی گروهی از مردم را به جهت التزام آنان به امر جهاد در آن دفتر ثبت می‌کرده است و به هنگام ضرورت آن مردم را فرامی‌خوانده و به جهاد با غزان سوق می‌داده است. این رسم گویا تا زمان تیمور گورکان در هرات رواج داشته و در سال ۸۶۸ ق به دستور تیمور برافتاده و «بُنیچه برمال مقرّر» شده است (مطلع سعدین، همان جا)

آورده می‌شدند مولانا [نظام‌الدین پیرتسلیم] به دادشان می‌رسید و از چنگِ ترکها آزادشان می‌کرد. زنانِ مسلمان در هندوستان به خلافِ هندویان گوشهای خود را سوراخ نمی‌کنند و این نشانی وجه مشخص آنان است که می‌توان زن مسلمان را از هندو بازشناخت. باری، یکی از امرای ترک به نام تیمور آلطی زنی را به اسارت آورده بود و او را بسیار دوست می‌داشت و چون گفته می‌شد که زنِ مزبور مسلمان است، مولانا در این کار مداخله کرد و وی را از چنگ امیر برهانید و آزادش کرد. این عمل بر امیرِ تُرک سخت گران افتاد و به انتقام آن با هزاران تن از اتباع خود به گله‌های اسبان هرات، که در مرغزار خود در صحرای بادغیس پراکنده بودند، حمله آورد و همه را به کوه بلند و صعب‌العبوری که در آن حوالی بود، برد و مرکوبی برای مردم هرات باقی نگذاشت. هراتیان که پیاده مانده بودند قدرت پس گرفتن مراکبِ خود را نداشتند و بناچار سلطان [حسین] کسی را پیشِ ترکها فرستاد و براساس پیمانی که در میان بود تقاضا کرد تا آنچه را که برده‌اند بازپس دهند. ترکها جواب دادند که باید مولانا نظام‌الدین را تسلیم آنان بکنند و سلطان گفت: «من این کار نتوانم کرد»[۱].

ظاهراً چون سلطان معزالدین ابوالحسین کرت جرأت تحویل دادنِ پیرتسلیم را به ترکان نداشت، و پیرتسلیم هم فتوا داده بود که ترکان مزبور «اهلِ بغی‌اند و قتل ایشان جایز، و غارت اموال ایشان غنیمت و مباح است»[۲]، آنان با جامهٔ معمول هرویان وارد هرات شدند و شهر را محاصره کردند، و کار را بر اهالی شهر دشوار ساختند، و به آنان پیغام دادند که «غرض ما از اشتعال آتش قتال، قتل کسی است که ما را کافر اعتقاد کرده، اگر مردم هرات می‌خواهند که مال و جان ایشان در عرصهٔ هلاک نیفتد، باید که آن شخص را بیرون فرستند»[۳].

گویا مردم چند روزی از تحویل دادنِ پیر تسلیم اجتناب کرده‌اند و حتّی جرأت این را که موضوع تحویل دادنِ او را مطرح دارند، هم نداشته‌اند. با این همه از مجموعهٔ اسناد عصری برمی‌آید که اهالی هرات چون مضطر و ناچار شدند، مکتوبی فراهم کردند متضمّن این نکته که «ضرر خاص برای نفع عام جایز است»[۴]. و

---

۱. سفرنامه، پیشین، ۴۶۷/۱.

۲. اسفزاری، معین‌الدین، روضات، پیشین، همان جا.

۳. خواندمیر، حبیب السیر، همان جا. ۴. خواندمیر، همان جا.

آن را به هنگام وعظ به پیر تسلیم رسانده‌اند. او نیز بنابراین که «شرّ قلیل از برای جلب کثیر، داخل خیر کثیر است»[۱]، از منبر فرود آمده و غسل کرده و جامهٔ شهادت پوشیده و آمادهٔ رفتن به نزد ترکان شده است[۲]. ابن بطوطه گفته است که چون سلطان و نیز اهالی هرات از تحویل دادنِ پیرتسلیم، تحاشی کردند، شیخ ابو احمد چشتی ـ نوهٔ شیخ مودود چشتی ـ «با جمعی از اصحاب خود پای در میان نهاد و گفت: من نظام‌الدین را با خود پیش ترکان می‌برم و بازمی‌آورم و نمی‌گذارم تعرضی به او بکنند. مردم به سخن او اعتماد کردند، نظام‌الدین خود نیز رضا داد و با شیخ پیش ترکان رفت. امیر تیمور آلطی به مجرّدِ دیدنِ مولانا برپای خاست و گفت: تو بودی که زن مرا ربودی؟ و با چماقی که به دست داشت چنان بر مغز مولانا نواخت که او در برابر شیخ ابواحمد نقش بر زمین شد و در دم جان سپرد»[۳].

این واقعه در ۷۳۷ هجری روی داد، شیخ ابواحمد مودود به دیار خود رفت و ترکان اسبها و مواشی مردم هرات را واپس دادند، تن پیرتسلیم را نیز به داخل شهر هرات آوردند و در خیابان دفن کردند[۴]، اما راه و روشی که پیرتسلیم در خصوص شریعت مطرح داشته بود، همچنان در هرات ادامه داشت. بُنیچهٔ جهاد را که او شیاع داده بود تا سال ۸۶۸ ق همچنان رواج داشت[۵]، اصحابِ او نیز دستورهایش را در زمینهٔ امر به معروف پی می‌گرفتند، تا جایی که عده‌ای از آنان امیر تیمور آلطی را ـ که قاتل پیرتسلیم بود ـ پس از چندی در هرات به دام انداختند و کشتند[۶]. سخنان و مواعظِ او هم تا سدهٔ نهم در میان پیروان و هواخواهانش پشتیبانانی جدی داشته است تا جایی که در همان قرن، مجموعهٔ گفتارهای او را شمس‌الدین محمّد مشهور به مُلاّی کلان تدوین کرده و به سلک نظم درآورده است[۷].

جانبداری و هواخواهیِ راه و روشِ پیرتسلیم البتّه تا سدهٔ نهم هجری، حتی در

---

۱. سید اصیل‌الدین واعظ، **مقصد الأقبال**، پیشین، ۴۴.

۲. خواندمیر، همان جا.

۳. سفرنامه، پیشین، ۴۶۷/۱ ـ ۴۶۸.

۴. سید اصیل‌الدین واعظ، **مقصد الأقبال**، همان‌جا؛ خواندمیر، **حبیب السیر**، همان‌جا؛ ابن بطوطه، **سفرنامه**، همان‌جا، اسفزاری، **روضات الجنات**، همان‌جا.

۵. سمرقندی، عبدالرزاق، **مطلع سعدین**، پشین، ۹۷.

۶. ابن بطوطه، **سفرنامه**، همان‌جا.

۷. سید اصیل‌الدین واعظ، **مقصد الأقبال**، پیشین، ۷۳.

میان مشایخ نقشبندی معمول بوده است. بطوری که گویا از نامبرده فرزندان و احفادی در هرات بوده‌اند که در برابرِ نقد و تعریضهای مخالفانِ پیرتسلیم بازتاب و عکس‌العمل نشان می‌داده‌اند، و با وجودی که پیرتسلیم در بابِ «مساهلهٔ صوفیه در باب رعایت شرایط شریعت» انتقادهایی داشته که توسط احفاد او در هرات مجال طرح می‌یافته، اما عبدالرحن جامی جانب پیرتسلیم را مرعی می‌داشته است[1]، با این همه باید دانست که سوای دولتمردانِ آل کرت و تودهٔ مردم، کسانی که در روزگارِ حیاتِ پیرتسلیم، با راه و روشِ شرعی و پسندهای دینی او مخالفت می‌ورزیده‌اند، تنی چند از مشایخ صوفیه بوده‌اند و نیز یکی از فقیهانِ مشهورِ بخارا، یعنی صدرالشریعه بُخاری[2].

مخالفت مشایخ صوفیه با پیرتسلیم ـ آن‌چنانکه اسناد عصری اِخبار می‌کنند ـ برپایهٔ تفسیر او بوده است از ایمان، که گفتیم او «ایمان» را به «تسلیم» تعبیر می‌کرده است. با آنکه برخی از صوفیه بنابر مصلحت‌هایی علناً مخالفتِ خود را با او مطرح نداشته‌اند اما از نامه‌هایی که به همدیگر نوشته‌اند، شگفتی خود را از تعبیر پیرتسلیم در باب ایمان ابراز داشته‌اند. چنان که از نامهٔ معین‌الدین جامی به ضیاءالدین کافی، به‌گونه‌ای ظریف این اعجاب و شگفتی استنباط و برآورد می‌شود تا جایی که حتّی در عنوان نامه نیز جملهٔ «... وقت ظهور مولانا نظام‌الدین بمدینة هراة والیه رجوع الحکّام والولاة[3]» حکایت از آن دارد که پسندهای شرعی پیرتسلیم در میان بزرگان علم و عرفان سدهٔ هشتم هجری تازگی داشته است و مسلّماً شگفت‌آور نیز می‌نموده است. با وجودِ این خانقاهیانی نیز بوده‌اند که پسندها و استنباطهای شرعی پیرتسلیم را مورد نقد و تمحیص قرار داده‌اند و با او به مخالفت برخاسته‌اند. مشهورترین عارفی که با پیرتسلیم در خصوص تفسیر او از ایمان به مخالفت برخاسته بوده، شیخ رکن‌الدین احمدبن محمد بیابانکی مشهور به علاءالدوله سمنانی است متوفای ۷۳۶ ق. البتّه سوای مخالفت پیر بیابانکی با پیر تسلیم بر سر موضوع مزبور، نکتهٔ دیگری نیز اسبابِ نفور و نقار بین آن دو شده بوده است، بطوری که در حدود ۷۱۲ ق که علاءالدوله مهمترین اثرش ـ یعنی العروة لأهل الخلوة والجلوة ـ را عرضه داشته و

---

۱. نک : عبدالواسع باخرزی، **مقامات جامی**، پیشین، ۲۲۲-۲۲۳.

۲. سمرقندی، عبدالرزاق، **مطلع سعدین**، ۹۶. ۳. یوسف اهل، **فرائد غیاثی**، پیشین، ۲/۴۵۶.

در آن به «جسمیّتِ خضر» قائل شده است[۱]، پیرتسلیم بر او تنقید کرده و به تعریض گفته است: «خضرِ تو خضرِ ترکمان است، ما خضرِ ترجمان را می‌جوییم»[۲]. این سخن نظام‌الدین که خضرْشناسی علاءالدوله را موردِ رد قرار داده است، نباید پیر بیابانکی را آن‌چنان برآشفته باشد که به پاسخ آن اهتمام کرده باشد؛ زیرا عبارتِ تعریض‌آمیز مذکور در طیِّ نامهٔ عبدالرزاق کاشانی درج شده و به صورت مکتوب به دست علاءالدوله سمنانی رسیده است. در جوابی که پیر بیابانکی به نامهٔ عبدالرزاق کاشانی داده است اصلاً و ابداً از نظام‌الدین و نظرِ او دربارهٔ خضر یاد نشده است[۳]. امّا وقتی که نظام‌الدین مابژنابادی در هرات ایمان را به تسلیم تعریف کرد و گروه امر به معروف را سامان داد، نخست صدرالشریعهٔ بُخاری (متوفای ۷۴۷ ق) ظاهراً در هرات با او به معارضه پرداخت[۴] ولیکن پیرتسلیم، نقد و نظر صدرالشریعه را نپذیرفت، به همین جهت وی ـ که تعریف نظام‌الدین مابژنابادی را از ایمان امری مُحْدَث می‌دانست، شکایتِ او را به نزدِ شیخ علاءالدوله سمنانی بُرد. این که چرا صدرالشریعه در بابِ شکایت از پیرتسلیم به پیر بیابانکی رجوع کرده است، نکته‌ای است پوشیده و ناپیدا؛ ولیکن می‌توان حدس زد که چون در سدهٔ هشتم هجری شخصیّتی که هم در علوم ظاهر و هم در علوم باطن تصلّب و تعلّق پیر بیابانکی را داشته بوده باشد، نادر بوده است. قدرت علمی و عرفانی، سلطنتِ خانقاهی، طرح‌آرای سیاسی همچون تئوری حکومت اسلامی، توانِ فقهی و نیز غنا و ثروتِ مالیِ پیر بیابانکی، او را در میانِ معاصران ممتاز و بلندمرتبه نموده است تا جایی که نه‌تنها در میان اهالی روزگارش محبوب و مطلوب واقع شده، بلکه اجتناب از دستگاهِ ارغون‌شاه با وجود خواهشهای مکررِ وی از او مبتنی برماندنِ در دربارش، نیز بر قدرتِ سیاسی، اجتماعی، دینی و عرفانی او افزوده است[۵]. به همین جهت

۱. نک : علاءالدوله، سمنانی، **العروه**، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲، ۳۶۹.

۲. نک : همو، **مصنّفات فارسی**، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ / ۳۴۰ لازم به یادآوری است که جامی، نقد و تعریض مذکور را بر خضرشناسی سمنانی، از پیرتسلیم نمی‌داند. نک: عبدالواسع باخرزی، **مقامات جامی**، پیشین، ۲۲۳.

۳. نک : علاءالدوله سمنانی، **العروه**، پیشین، صص. ۴۲-۴۵.

۴. سمرقندی، عبدالرزاق، **مطلع سعدین**، پیشین، ۹۶.

۵. همهٔ این نکته‌ها بصراحت و روشنی در آثار او مجال طرح یافته است. نک : چهل مجلس، **العروه**، و مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی.

بوده است که بسیاری از مشایخ سدهٔ هشتم هجری او را مرجع خویش می‌دانسته‌اند و با او مکاتبه می‌کرده‌اند و یا ملوک و دولتمردان او را تبجیل می‌نموده و بزرگ می‌داشته‌اند[۱]. به همین جهت آنگاه که راه و روش نظام‌الدین مابژنابادی در زمینهٔ امر به معروف تعمیم یافته و حدّ و رسم او از ایمان انعکاسِ اجتماعی پیدا کرده است و معارضهٔ صدرالشریعه بخاری پسندهای دینی ـ اجتماعی او را با پسندهای متداول و رایج روزگارش مطابق و موافق نداشته، صدرالشریعه شکایت از او را به نزدِ پیر بیابانکی برده است. علاءالدوله نیز مکتوبی مبتنی بر تفسیر و تعبیر ایمان نوشته و گویا توجیه ما بژنابادی را از ایمان، مطرود و مغایر با نقد و نظرِ پیشینیان دانسته است. البتّه نامهٔ مذکور پیرتسلیم را از راه و روشِ خود منصرف نکرد بلکه او را واداشت تا در میانِ انبوهِ مردم نقد و نظرِ پیر بیابانکی را ردّ و ابطال نماید. با اینهمه، ظاهراً پس از نامهٔ علاءالدوله، راه و رسمِ پیرتسلیم بیشتر شناخته شد و اهالی هرات و دولتمردانِ آل کرت بیشتر به او توجّه کردند، به همین جهت صدرالشریعهٔ بخاری نامه‌ای دیگر به پیر بیابانکی نوشت و مجدّداً از پیر تسلیم شکوه و گلایه کرد و رفع معضل و مشکلِ دینی ـ اجتماعی ـ سیاسی برخاسته از جانب پیر تسلیم را در مقدرت و توانِ پیر بیابانکی دانست.

از این که علاءالدوله سمنانی این‌بار به شکوه و شکایتِ صدرالشریعه وقع گذارده است یا نه، و به پیر تسلیم نامه‌ای نوشته است و یا توصیه‌ای کرده است یا نه، هیچ‌گونه اطلاعی نداریم. از چگونگی شکایت صدرالشریعه در نوبت نخست نیز هیچ نوع آگاهیی در دست نیست. همچنان از مکتوب پیر بیابانکی که در ردّ پسندهای دینی پیر تسلیم نوشته است تاکنون نسخه‌ای یافت نشده است، امّا آنچه در این زمینه گفته شد، همه از شکایتِ صدرالشریعه برای بار دوّم بحاصل می‌آید، شکایتی که او مکتوب کرده و ظاهراً از بخارا به سمنان فرستاده است. از این شکایتْ‌نامه، یک نسخه دردستِ یوسفِ اهل بوده و او آن را در مجموعه ارزشمندی که از منشآت فراهم آورده ـ فرائد غیاثی ـ گذارده است[۲]. این نامه تاکنون منتشر نشده است. به

۱. نک : علاءالدوله سمنانی، **مصنفات فارسی**، پیشین، بخش نامه‌ها؛ **چهل مجلس**، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶، صص ۱۵۷-۱۵۸.

۲. نسخهٔ مذکور از فرائد غیاثی به شمارهٔ ۴۷۵۶ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است. ←

همین جهت نگارنده آن را به گونه‌ای که گذشت مورد تفتیش و تنقیب قرار داد و اینک اصلِ نامه را در ذیلِ تحلیلِ مزبور می‌گذارد تا گوشه‌ای دیگر از تاریخ اجتماعی اهالی خراسان روشن گردد و هم نکته‌ای دیگر از حیاتِ اجتماعی علاءالدوله سمنانی محقَّق نماید.

من انشاء مولانا صدرالشریعة الی سلطان الشیوخ شیخ رکن
الشریعة والتقوی والدین علاءالدولة السمنانیّ مشتکیاً عن
مولانا نظام علیهم الرحمة من الملک العلاّم

۱ / برکتِ سجّادهٔ اولیا پناهِ حضرت شیخ الأسلام الأعظم، سلطان الطریقة، برهان الحقیقة، مخزن الأسرار الالهیّة، مورد الواردات السماویّة، رکن الحقّ والدّین، شیخ شیوخ الأسلام والمسلمین، هادی اعاظم الخواقین، مرشد الخلائق اجمعین بر خواصِ عباد و عوامِ عباد مستدام باد بالنبّی وآله الأکرمین.

۲ / دعاگویِ صادق الأراده ابن الشریعه گوشهٔ سجّادهٔ متبرکه را به رفعِ عبودیاتِ لایقه و عرضِ خدماتِ لایقه مزاحمت می‌نماید نیازمندی به تقبیلِ اناملِ شریفه که:

آن کارِ دولتست کنون تا کرا رسد ـ محتاج شرح و قابل صفت نیست

۳ / درین نزدیکی* رقعهٔ نیازی مرفوعِ آن حضرت گشت به تفقّدی که سبب مباهات فی‌الدّنیا، و موجبِ مفاخرت فی العُقبیٰ بودی مکرّم و مشرّف نگشت

گناهِ بختِ من است این، گناه دریا نیست

مع‌ذالک چون خدمتِ مولاناء اعظم ـ مدّظلّه ـ متوجّه آن حضرت بود به تکرار گستاخی و تجدیدِ عهدِ ارادتِ قدیم خود را بر خاطرِ اشرفِ اعلیٰ یاد دادن از جملهٔ واجبات دید.

۴ / لاسیّما که در خطّهٔ فاخرهٔ هرات ـ صانها الله عن الآفات ـ آتش فتنه و فساد و مکر و عناد بالاگرفته که اطفاء آن جز از نَفْسِ مبارک و نَفَس متبرّکِ آن حضرت مرجو و مأمول نه. یعنی ظهورِ آن شخصِ معلوم ـ که تمامتِ عوام را در جوالِ غرور و

← متأسفانه همهٔ نامه‌های این اثرِ ارزشمند تاکنون به چاپ نرسیده است درحالی که یکی از اسناد مسلّم تاریخی، ادبی، اجتماعی مجموعهٔ فرائد غیاثی است و باید مجموعهٔ نامه‌های آن منتشر شود و سپس هریک از آنها مورد تحقیق و تحلیل قرارگیرد.

* ـ اصل : نزدیک / اشاره دارد به نامهٔ قبلی خودکه پیش ازین در همین موضوع نوشته و به سمنان فرستاده است ← متنِ گفتارِ نگارنده.

تلبیس و زور کرده و سُبْحٰانَ الَّذی سَخَّرَلَنٰا هٰذٰا* خوانده و به استظهارِ آن قومِ کالأنعام، جماعتِ حکّام را به تسویلاتِ باطل و تخییلاتِ بی‌حاصل مغرور می‌گرداند و مخالفت و بغی در دماغ جمعی می‌نهد و لاطاعة فی معصیة الله متمسّک می‌سازد و بر نصیحتِ اولی الأمر تکفیر لازم می‌دارد و آن را از قسمِ امر بِالْمُنْکَر می‌شمارد.

۵ / فایدهٔ شریفه که در بابِ تسلیم از آن حضرت وارد گشت به ردّ و تزییف تلقّی نمود، وداعی به قوّتِ حق تعالی و همّتِ مبارکِ آن حضرت او را الزام فرمود بر آن وجه که رساله[ای] که در ردِّ سخن او بدان حضرت فرستاده، به ذکرِ آن ناطق است. و چون کتابتِ آن حضرت بدین خطّه رسید مشتمل بر ابطالِ رسالهٔ او، در مسجدِ جمعه نداکرد بر حقیّتِ رسالهٔ خود و بطلانِ قولِ مخالفِ او.

۶ / القصّه آن مقدار قطره‌ای است از بحرِ تفاصیلِ احوال و اقوال و افعالِ او؛ خدمتِ مولاناء معظّم ـ مدّظلّه ـ راکما هی مقرّر و معلوم است مساعی جمیله در دفع شرّ و فسادِ او مبذول داشتنْ موجبِ ارتفاع اعلام اسلام است. امداد توفیق الهی متواصل باد بمحمّد وآله الأمجاد.

---

* - الزخرف (۴۳) ۱۳ : پاک است و منزّه آن که اینها را رامِ ما کرد.

□ کتاب‌شناسی و نقدِ کتاب

در جستجوی ساختار یک اثر رشیدالدین همدانی

(تأمّل اوّل)

در میان نگارشهای خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی وزیر (کُشتهٔ ۷۱۸ ق در اَبْهَرْ) ساختار یک اثرِ ارزشمندِ او هنوز درخورِ تأمّل و غورْرسی می‌نماید. این اثر عبارت است از **بیان الحقائق**؛ که جایگاه نویسنده را در تاریخ علوم فلسفی و عرفان محقَّق و منجَّز می‌دارد.

بیشتری معاصران ما بر این نگاشتهٔ رشیدالدین وزیر تأمّلی درخور نداشته‌اند تا جایی که برخی از آنان اّدعا کرده‌اند که مؤلّف این اثرش را به مرحلهٔ تألیف و تحریر نرسانده بلکه در مرحلهٔ «طرح» داشته است[1]. برخی نیز با وجود آنکه نسخه‌ای نسبتاً منقَّح از بخش عمدهٔ بیان الحقائق را دردست داشته و آن را به چاپ رسانیده‌اند اما به نام و نشانِ درستِ آن پی نبرده و ساختار اصلی آن را درنیافته‌اند[2]. اما قراینِ چندگانه و چندگونه‌ای وجود دارد که اوّلاً رشیدالدین وزیر بیان الحقایق را در مرحلهٔ طرح رها نکرده و آن را تألیف و تحریر کرده است. و ثانیاً ساختارِ آن را تنظیم و مشخّص نموده و به جهت تکثیر و نسخه‌نویسی به رَبع رشیدی فرستاده بوده است. این نکته‌ها از فهرستی که یکی از کاتبانِ لطائف الحقائق به نام «فهرست کتاب جامع التصانیف الرشیدی» فراهم آورده است توضیح و تبیین می‌گردد. در آن فهرست ازکتابی موسوم به بیان الحقائق یاد شده که مشتمل بر هفده رساله است. فهرست رساله‌های آن کتاب

۱. مجتبی مینوی، «آثار رشیدالدین فضل‌الله» چاپ شده در یادگارنامه حبیب یغمائی، ص ۳۶۰.

۲. مقصود نگارنده نسخهٔ موجود درکتابخانهٔ گنج بخش (اسلام‌آباد، پاکستان) است که به اهتمام آقای دکتر رضا شعبانی از سوی مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، به سال ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۳ م به نام اسوله واجوبهٔ رشیدی منتشر شده است.

هم در همان فهرست به این قرار معرفی گردیده است:

رسالهٔ اوّل ـ سؤال سلطان خلّد ملکه

رسالهٔ دوّم ـ نصیحت سلطان خلّد ملکه

رسالهٔ سوّم ـ سؤالات علما

رسالهٔ چهارم ـ تفسیرِ آیتِ ولو شئنا لأتینا

رسالهٔ پنجم ـ تفسیر آیتِ ولو علم الله فیهم خیراً

رسالهٔ ششم ـ تفسیر سورهٔ إنّا انزلناه

رسالهٔ هفتم ـ در بیان حقیقت الوان و تفسیر آیهٔ اللهُ نورالسموات

رسالهٔ هشتم ـ در حروف و تحقیق مباحث آن

رسالهٔ نهم ـ در بیان فواید زیارت مشاهدِ تُربتهای بزرگان

رسالهٔ دهم ـ در نصیحة الأخوان

رسالهٔ یازدهم ـ در تحقیق سبب جدری و اعتراضات بر آنچه اطبّا گفته‌اند

رساله دوازدهم ـ در بیان حرارت و انواع آن

رسالهٔ سیزدهم ـ ذیلِ نفایس الأفکار در بیان دوام خلود در بهشت و دوزخ

رسالهٔ چهاردهم ـ در بیان حقیقت خرقه و مناسبت نسبت به امیرالمؤمنین کرّم‌الله وجهه

رسالهٔ پانزدهم ـ در شرح حدیثِ أنا مدینة العلم و علیّ بابها

رسالهٔ شانزدهم ـ در شرح معقول و منقول

رسالهٔ هفدهم ـ در ناسخ و منسوخ[۱]

نه‌تنها این فهرست حاکی از آنست که رشیدالدین وزیر بیان الحقائق را تألیف و تدوین کرده است بلکه ضبط آن در اوائلِ لطائف الحقائق ما را به نسخه یا نسخه‌های موجود از آن اثر راهنمایی می‌کند. براساس همین فهرست بود که نگارنده در سال ۱۳۶۸ یک نسخه از هفتمین رسالهٔ آن اثر را ـ که در «بیان فواید زیارتِ مشاهد و تربتهای بزرگان» است ـ بازیافت[۲]، اما در سال ۱۳۷۱ خ / ۱۹۹۳ م صورت عکسی و

۱. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، لطائف الحقائق، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران، ۱۳۵۷، ۱۰/۲.

۲. نک : مجموعهٔ رسائل فارسی، دفتر دوّم، مشهد، ۱۳۶۸، صص ۵۱-۶۹.

حروفی اثری از خواجه رشیدالدین همدانی به نام «اسئله واجوبه رشیدی» براساس نسخه‌ای ناقص الأوّل والآخر، کتابت شده در دههٔ نخست سدهٔ هشتم هجری منتشر شد[۱] که به قطع و یقین بیشترین رساله‌های آن مربوط به بیان الحقائق است.

باید دانست که معاصران در میانِ آثارِ خواجه رشیدالدین همدانی به دو اثر به نامهای مکاتیب رشیدی یا سوانح الأفکار رشیدی واسئله واجوبه یا فواید رشیدیه اشاره کرده‌اند که به ضرس قاطع نمی‌توان آن دو را از مصنّفات مدوّنِ خواجه محسوب داشت. اولی مجموعهٔ نامه‌ها و مکتوبهایی است منسوب به خواجه که توسط محمد ابرقوهی جمع و تدوین شده که بعضی چون روبن لوی نسبت آن نامه‌ها را نیز به رشیدالدین وزیر رد کرده است[۲]. و دوّمی هم نامی است که عموماً از فحوای محتوای توضیحات، مفتاح التفاسیر، لطائف الحقائق و بیان الحقائق او برخاسته و ساخته شده است، زیرا این نگارشهای چهارگانه متضمن رساله‌هایی است به سیاق پرسش و پاسخ (اسئله و اجوبه) و دارای فواید فلسفی، عرفانی، علمی و... باید گفت که آثار مسلّم خواجه عبارتند از: ۱. توضیحات؛ ۲. مفتاح التفاسیر؛ ۳. سلطانیه؛ ۴. لطائف الحقائق؛ ۵. بیان الحقائق؛ ۶. آثار و احیاء؛ ۷. جامع التواریخ؛ ۸. طبِّ اهلِ ختا. مجموعهٔ این آثار، و نیز فهرستِ جزئیات آنها را ـ همچنانکه اشاره کردم ـ یکی از کاتبانِ ربع رشیدی به نام «فهرست جامع التصانیف رشیدی» فراهم آورده است، سوای اینها، آنچه به خواجه منسوب شده است، بواقع صورتهایی گوناگون است از همان آثار مسلّم الصدورِ وی.

البتّه گفتنی است که در زمان حیات خواجه رشید، و به دستور خود وی، نسخه‌نویسان آثار او را به دو گونه نسخه‌نویسی می‌کرده‌اند بطوری که گاه هریک از آثار او را به صورت مفرد و جداگانه می‌نوشته‌اند و نیز به دستور او گاه از چند اثرِ وی یک مجموعه فراهم می‌آورده‌اند. و حتّی خود خواجه مقرّر کرده بوده است که یک مجموعهٔ کامل از جمیع آثار او نیز فراهم شود که همان «جامع التصانیف رشیدی» باشد. این گوناگونی کتابتِ نگارشهای خواجه باز هم توسط نویسندهٔ فهرستِ

---

۱. نک : یادداشت پاورقی شماره ۲ همین گفتار.

۲. نک : سوانح الأفکار رشیدی، نگارش رشیدالدین فضل‌الله همدانی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۸، صص ۴۶-۴۸.

جامع التصانیف بصراحت مطرح شده است.[۱]

باری، در راستای مجموعه‌سازی نگارشهای خواجه ـ آن‌چنانکه از مطاوی همان فهرست برمی‌آید ـ کاتبان رَبع رشیدی وجه موضوعی مجموعه‌ها را اعتبار می‌داده‌اند. یعنی چند اثر را که به لحاظ موضوع هماهنگ و همسان بوده‌اند، در یک مجموعه فراهم می‌دیده‌اند. از میان آثارِ همسان خواجه می‌توان به لطائف الحقائق، بیان الحقائق، مفتاح التفاسیر و توضیحاتِ او توجّه داشت که هر چهار اثر ـ همچنانکه پیش از این اشاره شد ـ متضمّن فوایدی است که از خواجه سؤال شده و او به مضمون سؤال وسائل اشاره کرده و سپس به پاسخ سؤال پرداخته است[۲]. این شیوه و اسلوب در هر چهار اثرِ مذکور مشهود است. به همین جهت، نسخه‌نویسان آنها را در یک مجموعه نوشته‌اند و «مجموعه رشیدیّه» نامیده‌اند[۳]. خاصّه که محتوا و مضمون این چهار اثر نیز به لحاظ موضوعی قابل جمع و تألیف می‌نماید.

با این اشاره‌ها برگردیم بر سرِ نسخهٔ اسئله و اجوبه رشیدی که هیأت عکسی و نیز صورت حروفی آن با همان رسم الخطِ نسخه (!) بچاپ رسیده است. این نسخه بدون تردید، نه‌تنها به اعتبار نسخه‌سازی و نسخه‌آرایی حائز اهمیت فراوان است بلکه به لحاظِ شناختِ ساختار و محتوای بیان الحقائق خواجه رشید نیز شایان توغّل و تأمّل می‌نماید. اما باید دانست که به ظنّ قریب به یقین، صورتِ کاملِ نسخهٔ مذکور متضمّنِ چهار اثر نامبردهٔ رشیدالدین همدانی بوده است. یعنی کاتب نسخهٔ مذکور، توضیحات، مفتاح التفاسیر، بیان الحقائق و لطائف الحقائق را در یک مجموعه نویسانیده بوده است ولیکن بخشی از این مجموعه ـ که بدون تردید در ربع رشیدی فراهم آمده است ـ هم‌اکنون به شمارهٔ ۱۳۷۸۹ در کتابخانهٔ گنج بخش (پاکستان) نگهداری می‌شود. بخش موجود از مجموعهٔ مذکور ـ که به نام اسؤله و اجوبه رشیدی منتشر شده است ـ نباید اثری جداگانه و مستقل محسوب گردد چرا

---

۱. نک : فهرست جامع التصانیف رشیدی، چاپ شده در آغاز لطائف الحقائق رشیدالدین همدانی. پیشین، ۲/۲-۳. باید دانست که در چاپ آقای غلامرضا طاهر به خطا نویسندهٔ فهرست خود رشیدالدین وزیر دانسته شده است.

۲. همین شیوهٔ تألیف سبب شده است که گویا متأخّران و معاصران و شاید هم کاتبان معاصر خواجه رشیدالدین، این دسته از آثار او را به عنوان مشهورِ مدرسی ـ یعنی اسؤله و اجوبه ـ بنامند.

۳. فهرست جامع التصانیف رشیدی، پیشین، ۴/۲.

که اوّلاً خواجه رشیدالدین فضل‌الله اثری به این نام تدوین نکرده بوده است و ثانیاً رساله‌های کامل و ناقص که در بخش موجود از مجموعهٔ مذکور دیده می‌شود بواقع بر چندین رساله از بیان الحقائق و چند رساله از لطائف الحقائق خواجه رشید اشتمال دارد بطوری که ۹ رساله از ۱۷ رسالهٔ بیان الحقائق در بخش موجود از مجموعهٔ مورد نظر ثبت گردیده است و ۲ رساله از ۱۴ رسالهٔ لطائف الحقائق، به این قرار:

رسالهٔ نخست از بخش موجود مجموعهٔ مورد نظر «در اثبات حشر اجساد» عنوان دارد که از متن آن استنباط می‌شود که همان «نفایس الافکار» است که رسالهٔ سیزدهم بیان الحقائق را ساخته است[۱].

رسالهٔ دوازدهم که در اسوله و اجوبهٔ رشیدی تحت عنوان «مباحث مقام فراهان» ضبط شده و بواقع نصیحت‌نامه همراه با ستایش است از سلطان (اولجایتو)، که برابر است با رسالهٔ دوم بیان الحقائق که در فهرست جامع التصانیف به عنوان «نصیحت سلطان، خلّد ملکه» آمده است[۲].

رساله‌های ۱۳، ۱۴، ۱۵ و ۱۶ نسخهٔ موجود از اسوله و اجوبهٔ رشیدی دارای عناوینی‌اند به این ترتیب: رسالهٔ سؤالات علما، تفسیر آیهٔ ولو شئنا، و تفسیر آیهٔ ولو علم الله، که دقیقاً رساله‌های سوم، چهارم و پنجم و ششم بیان الحقائق را تشکیل می‌دهند با همان عنوانها[۳].

رسالهٔ هفدهم اسوله و اجوبه رشیدی که به نام «فائده زیارت» نامیده شده بی‌گمان همان رسالهٔ نهم بیان الحقائق است با عنوان «در بیان فواید زیارت مشاهد تربتهای بزرگان»[۴]. گفتنی است که از این رساله یک نسخهٔ مستقل نیز وجود دارد که نگارنده آن را در مجموعه رسائل فارسی شناسانده و عرضه داشته است[۵]. بخش نخست این نسخهٔ جداگانه به قیاس با رسالهٔ موجود مذکور در اسوله و اجوبه با اندک تفاوتهایِ کتابتی قابل انطباق است و همگون و همسان می‌نماید ولیکن در نسخهٔ

---

۱. نک : لطائف الحقائق، پیشین، ۱۰/۲؛ قس: اسؤله و اجوبه رشیدی، پیشین، ۱/۲.

۲. نک : لطائف، همانجا؛ قس: اسؤله، ۱۷۸/۲.

۳. نک : لطائف، همانجا؛ قس: اسؤله، ۱۹۲/۲، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۷.

۴. نک : لطائف، همانجا؛ قس: اسؤله، ۲۴۲/۲.

۵. نک : مجموعه رسائل فارسی، دفتر دوّم، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۸، ۵۱.

مذکور بخش دیگری هم هست که اسوله و اجوبه فاقد آن می‌باشد.

همچنان رساله‌های ۱۸ و ۱۹ اسوله و اجوبه با عنوانهای «شرح حدیثِ أنَا مدینة العلم و علیّ بابها» و «مراتب علوم: علوم معقول و منقول» ضبط شده است که دقیقاً رساله‌های ۱۵ و ۱۶ بیان الحقائق را تشکیل می‌دهند با همین عنوانها[۱].

سوای ۹ رسالهٔ مزبور که مربوط به بیان الحقائق است و تا حدی پرده از روی رخسارِ پنهان این اثرِ خواجه رشیدالدین برمی‌دارد و تأیید می‌کند که بیان الحقائق با هفده رسالهٔ آن تألیف و تدوین شده بوده است، دو رسالهٔ ۲۱ و ۲۲ اسوله و اجوبه نیز با عنوانهای تدویر زمین، و تفسیر آیتِ «قل لوکان البحر مداداً»، رساله‌هایی است مربوط به لطائف الحقائق خواجه رشید. به آغاز این دو رساله در نسخه‌های اسوله و لطائف توجه کنید:

اسوله و اجوبه

حـمد له، امّـا بـعد چنین گـوید اَضْعَف عباد الله تعالی... فضل‌الله بن ابی الخیر بن عالی المشتهر بالرشیدالطبیب که روزی در مـجمعی اتـفاق افـتاد کـه بعضی از اکابر تـقریر کـردند کـه آنـچه حکما گفته‌اند که زمین مدوّرست...
(اسوله ۳۴۹)

لطائف الحقایق

حـمد له، أمّـا بـعد چـنین گـوید اَضْعَف عباد تـعالی... فـضل‌الله بـن‌ابـی الخیربن عالی المشتهر بالرشیدالطبیب، که روزی در مـجمعی اتـفاق افـتاد کـه بعضی از اکابر تـقریر کـردند کـه آنـچه حکما گفته‌اند که زمین‌مدوّرست...
(لطائف ۱۴۲/۱)

اسوله و اجوبه

تفسیر آیتِ قل لوکان البحر مداداً
چنین گوید مؤلّف این رساله... که در اواسـط مـاه شـعبان سـنه ستّ و سبعمائه مـولانا مـعظم اقـضی القـضاة والحکام نعمان الزمان، یگانه و مقتدای

لطائف الحقایق

تفسیر آیتِ قل لوکان البحر مداداً
چنین گوید مؤلّف این رساله... که در اواسـط مـاه شـعبان سـنه ست و سبعمائه مـولانا مـعظم اقـضی القـضاة والحکام نعمان الزّمان، یگانه و مقتدای

---

۱. نک : لطائف، همانجا؛ قس: اسوله، ۲۴۹/۲، ۲۵۶.

ایران مفتی الفریقین برهان الملّة والدّین معروف به قاضی مرو که درین وقت از حکم یرلیغ قاضی القضاة اردوی معظم و ملازم مسجد و درگاه سلطنت پناه پادشاه اسلام خلدالله ملکه است...

(اسؤله ۳۴۹/۲)

ایران مفتی الفریقین برهان الملّة والدّین معروف به قاضی مرو که درین وقت از حکم یرلیغ قاضی القضاة اردوی معظم و ملازم مسجد و درگاه سلطنت پناه پادشاه اسلام خلدالله ملکه است...

(لطائف ۷۱/۱)

غیر از رساله‌های بیان الحقائق و لطائف الحقائق که در مجموعهٔ اسوله و اجوبه دیده می‌شود، رساله‌های دیگر آن نیز بی‌گمان مربوط می‌شود به رساله‌های توضیحات و مفتاح التّفاسیر، که البتّه اثبات یگانگی این رساله‌ها موکول است به پیدا شدنِ نسخه‌هایی از توضیحات و مفتاح. با این همه آنچه درخورِ بازگویی و تکرار است این که آنچه به نام اسوله و اجوبهٔ رشیدی از سوی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان منتشر شده است، اثری مستقل و جداگانه نیست بلکه نسخه‌ای است از بخشِ اوّل جامع التّصانیف رشیدی که دربارهٔ «عملیات از شرعیات و حکمیات و معارف و هرچه از آن جمله باشد» بوده است و متضمن چهار اثرِ رشیدالدّین: توضیحات، مفتاح التفاسیر، لطائف الحقائق و بیان الحقائق، که متأسفانه پارهٔ موجود آن نسخه، اشتمال بر بیست و چهار رسالهٔ از رسائل بیان الحقائق، لطائف الحقائق و توضیحات، و چند رسالهٔ ناشناخته دارد که آنها نیز می‌بایست به یکی از کتابهای توضیحات و مفتاح تعلق داشته باشند.

در جستجوی ساختار یک اثر رشیدالدّین همدانی

(تأملِ دوّم)

عنوان مزبور، نام و نشانِ گفتاری بود که دربارهٔ ساختارِ یک اثرِ خواجه رشیدالدّین فضل‌الله همدانی وزیر، به نام بیان الحقایق فراهم آمد و برخی از رساله‌های آن کتاب در مجموعهٔ اسوله و اجوبه همو جستجو شد[1]. رای و نظرِ نگارنده دربارهٔ اسوله و اجوبه رشیدی، و دربارهٔ این که فهرستِ جامع التّصانیف از خامهٔ خواجه برنخاسته است، مورد نقد و تمحیص دانشمند ارجمند آقای ایرج افشار قرار گرفت[2] و این مسأله سبب شد تا نگارنده بر اسوله و اجوبه و رابطهٔ آن با لطائف الحقایق و بیان الحقائق تأمّلی دیگر کند: گفتار حاضر.

در این که رشیدالدّین همدانی مجموعه‌ای به نام اسوله و اجوبه داشته است، هیچ تردیدی نیست[3]، امّا در این که مجموعهٔ مذکور چگونه فراهم شده و در چه دوره‌ای در زمرهٔ آثار خواجه قرار گرفته است، و نیز با آثاری چون بیان الحقائق و لطائف الحقائق چه ارتباطی دارد، جای بحث هست. نخست باید دانست که نام و نشانِ آثار و نگارشهای خواجه با همهٔ فترات تاریخی، مسلّم و محقَّق است. جز آنکه خود او در لابلای نگارشهایش نام می‌برد، نگارندهٔ فهرست جامع التّصانیف رشیدی و مقدّمه و مؤخّرهٔ آن فهرست ـ که احتمالاً یکی از کاتبان فاضل و دانشی ربع رشیدی بوده است[4] ـ نیز از تألیفات و آثار خواجه به هیأتی مدوّن و با نظمی خاص ـ که

---

۱. نک: آینهٔ پژوهش، سال پنجم، شمارهٔ دوّم (مرداد ـ شهریور ۱۳۷۳) صص ۱۶-۱۹.

۲. نک : آینهٔ پژوهش، سال پنجم، شماره سوم (مهر ـ آبان ۱۳۷۳) صص ۱۲۵-۱۲۶.

۳. نک : ایرج افشار، «نامه» مندرج در آینهٔ پژوهش، پیشین، ۱۲۵.

۴. نگارنده در «جستجوی ساختار یک اثر رشیدالدّین همدانی ـ تأمّل نخست»، آینهٔ پژوهش، ←

بی‌گمان رای و نظر مؤلّف هم ملحوظ او بوده ـ یاد کرده است. بنابر فهرستِ جامع التّصانیف، آثار خواجه بر دوگونه بوده است:

قسم نخست مشتمل بر مباحثی در پیرامون «شرعیات و حکمیات و معارف».

قسم نخست خود به دو باب تقسیم می‌شده است. باب اول متضمّن چهار کتاب مفرد بوده است به نامهای توضیحات (دارای ۱۹ رساله)؛ مفتاح التّفاسیر (دارای ۶ رساله)؛ سلطانیه (دارای یک اصل و یک ذیل)؛ لطائف الحقائق (دارای ۱۴ رساله). کتابهای مذکور گاه به صورت مفرد کتابت می‌شده و گاه بصورت مجموعه نسخه‌نویسی می‌گردیده است بطوری که «مجموعهٔ رشیدیه» را می‌ساخته است[1].

باب دوّم از قسم اول، بر آن دسته از نگارشهای خواجه اشتمال داشته که همواره به صورت «مفرد» و مستقل نسخه‌نویسی شده است. این قسم دارای دو عنوان (دو کتاب) بوده است: بیان الحقایق (دارای ۱۷ رساله)؛ آثار و احیا (دارای ۲۴ باب)[2].

امّا قسم دوّم نیز متضمّن کتابهایی بوده است مستقل، که نویسندهٔ فهرست جامع التّصانیف، این قسم را هم به دو باب تقسیم کرده است: باب نخست مشتمل بر جامع التّواریخ (دارای چهار جلد)، و باب دوّم مشتمل بر چهار کتاب بوده است که به اهتمام یا زیر نظر خواجه فارسی شده است: ۱. طبّ اهل ختا؛ ۲. ادویهٔ مفرده ختایی؛ ۳. ادویهٔ مفرده مغولی؛ ۴. سیاست ختایی و تدبیر ملک ختائیان[3].

فهرست مزبور ـ که یکی از گویاترین فهرستهای خصوصی در تاریخ فهرست‌نویسی محسوب است ـ مأخذ کاتبِ مزبور بوده که در وقفیّهٔ ربع رشیدی ضبط کرده بوده است. کاتب مورد نظر، پس از نوشتنِ مقدّمه، فهرست جامع التّصانیف و موخّره‌ای کوتاه بر فهرست مزبور، دقیقاً نصِّ گفتار خواجه را دربارهٔ آثارش ـ که در نسخهٔ اصلِ وقفنامه آمده بوده ـ در ذیل فهرست جامع

← پیشین، ص ۱۷، یادداشت شماره ۴ پای برگ، نوشته است که فهرست جامع التصانیف از خامهٔ خواجه نتراویده است. امّا آقای ایرج افشار این نظر نگارنده را رد کرده‌اند. نک: آینهٔ پژوهش، پیشین، ۱۲۶. من در تأمّل دوّم این جستجو ثابت خواهم کرد که فهرست مورد بحث از نوشته‌های خواجه نیست بلکه کاتبی از کاتبانِ ربع رشیدی آن را پرداخته است.

۱. فهرست کتاب جامع التّصانیف رشیدی، چاپ شده در لطائف الحقایق، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران ۱۳۵۷، ۲/۴-۹.

۲. همان، ۹-۱۳.

۳. همان، ۱۳-۱۵.

التّصانیف گنجانده است به این قرار:

«و فصلی که در وقفیّه جهت این معنی نوشته است (یعنی خواجه رشید نوشته است) هم بدان عبارت نقل کرده، این‌جا نوشته می‌شود تا مطالعه‌کنندگان بر آن حال اطّلاع یابند و آن بدین موجب است:

و از جمله شرایطی که این ضعیف درین وقف ابواب البرّ ربع رشیدی کرده و چون آن وقفیّه را به خطّ خود می‌نوشت از قلم فرو رفت و درین وقت در آخرِ آن الحاق می‌کنم، آن است که شرط کرده‌ام که متولّی آن اوقاف هر سال ازین کتب که مصنفات من است بدین موجب که مفصّل می‌گردد نسخه‌های مکمّل استکتاب کند:

کتاب مجموعهٔ رشیدیه، آن مشتمل است بر چهار کتاب: ۱. توضیحات؛ ۲. مفتاح التّفاسیر؛ ۳. سلطانیه؛ ۴. لطایف [الحقایق] . عربی یک نسخه، پارسی یک نسخه.

کتاب بیان الحقائق. عربی یک نسخه، پارسی یک نسخه، کتاب جامع التّواریخ، چند مجلّد که متولّی صلاح داند چنان که زود خراب نشود. دو نسخه: عربی یک نسخه، پارسی یک نسخه. کتاب آثار و احیا، دو نسخه: عربی یک نسخه، پارسی یک نسخه»[۱].

آنچه در نصِّ گفتار خواجه دیده نمی‌شود و در گفتارِ کاتب فهرستِ جامع التّصانیف دیدیم، آثارِ مترجَم خواجه است که درباره طبّ اهل ختا و خواص ادویهٔ مفرده ختایی و مغولی و سیاست و آیین کشورداری ختائیان بوده است. با این همه، آنچه کاتبِ فهرست جامع التّصانیف از وقفیّه نقل کرده است. دقیقاً مطابق با نسخهٔ اصلِ وقفنامه ربع رشیدی است به خطّ خواجه رشید، که فقط به نام و نشان چهار کتاب مجموعهٔ رشیدیه (توضیحات، مفتاح التّفاسیر، سلطانیه، لطائف الحقائق)؛ جامع التّواریخ ؛ آثار و احیا و بیان الحقایق اشاره کرده است[۲].

نسخهٔ اصلِ وقفنامه در ربیع الاوّل ۷۰۹ هـ. ق توسط خواجه رشید کتابت شده بوده است پس از آن خود خواجه تا ذی الحجه ۷۱۳ هـ. ق. آنچه لازم دیده و در متن

---

۱. همان، ۱۶/۲، بسنجید با وقفنامهٔ ربع رشیدی، چاپ حروفی به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران ۱۳۵۶، [۲۳۷] .

۲. نک : وقفنامهٔ ربع رشیدی؛ همانجا.

وقفیّه فروگذار کرده بوده، به آن افزوده است[1]. نگارندهٔ فهرست جامع التصانیف نیز از بهرهٔ دوّم وقفنامه، بخش ملحقات که پس از ۷۰۹ هـ. ق فراهم آمده است بهره برده و نصِّ گفتارِ خواجه را در ذیلِ فهرستِ جامع التّصانیف نقل کرده است[2]. امّا همچنان که در فهرستِ جامع التّصانیف دیدیم، نام و نشانی از اسوله و اجوبهٔ رشیدی نیامده است. این حکم البتّه در موردِ وقفنامهٔ ربع رشیدی (نسخهٔ اصل که به خطّ خواجه رشیدالدّین بوده است) هم صادق است؛ زیرا نه‌تنها در نصّ گفتار خواجه، که توسط نگارندهٔ فهرستِ جامع التّصانیف نقل شده است نام ونشان اسوله و اجوبه دیده نمی‌شود، بلکه در نسخهٔ اصل و قفیّه نیز که به روزگار ما رسیده است و نسخهٔ اساسِ آن اثر در چاپ عکسی و حروفی دانشمندان آقایان مجتبی مینوی و ایرج افشار قرار گرفته است نام اسوله و اجوبه دیده نمی‌شود آنچه در چاپ حروفی وقفنامه به نام تحقیق المباحث (متضمن چند جلد) واسوله واجوبه و تعلیقات (دارای چند جلد)، به اصلِ گفتارِ خواجه رشیدالدّین وزیر اضافه شده است[3]. از اینرو می توان گفت که تا ۷۱۳ هـ. ق، که خواجه رشید واپسین نکته‌های مورد نظر را وارد وقفنامه کرده و به هیأت ذیلی به اصل وقفنامه افزوده است، آثاری به نامهای تحقیق المباحث و اسوله و اجوبه در زمرهٔ نگارشهای خواجه رشید نظام نیافته بوده است پس این آثار بی‌گمان پس از ۷۱۳ هـ. ق تدوین شده‌اند و شکل یافته‌اند.

اکنون که این نکته تثبیت شد به نکته‌ای دیگر می‌پردازم کـه اسـوله و اجـوبه

---

۱. نک : همان، [۲۳۶]، [۲۵۲] ترقیمهٔ خواجه رشید.

۲. نک : لطائف الحقایق، ۲/۱۶-۲۰، بسنجید با وقفنامه [۲۳۷-۲۴۱] در این جا ذکر این نکته ضرورت دارد که این بخش نوشتهٔ نگارنده فهرستِ جامع التّصانیف می‌تواند به لحاظِ تصحیح و تکمیل عبارات وقفنامه مؤثر افتد. چنان که مثلاً در وقفنامه، [۲۴۰] آمده است: «و هریک از ایشان... ملک او باشد و کس را در آن منازعتی نباشد». جای سه نقطه در نسخه‌های مورد استفادهٔ آقایان مجتبی مینوی و ایرج افشار بیاض بوده است و در چاپِ حروفی وقفنامه هم بیاض مانده است. عبارات مذکور بنابر نوشتهٔ نگارندهٔ فهرستِ جامع التصانیف به این گونه است: «و هریک از ایشان **نسخه‌ای که بنویسد** ملک او باشد و کسی را در آن منازعتی نباشد» (لطایف، ۲/۱۹).

۳. نک : وقفنامه ربع رشیدی [۲۳۷] مصححانِ دانشمندِ وقفنامه در پای برگ صفحهٔ مذکور ـ که نام و نشان تحقیق المباحث واسوله واجوبه ضبط شده است ـ نوشته‌اند: «اطلاعات مربوط به این دوکتاب در نسخهٔ دیگر نیامده است». یعنی نام و نشان دوکتاب مذکور در نسخهٔ اصل وقفنامه که به خط خواجه رشید است، ثبت نشده است.

متضمّن چه مطالبی و مباحثی است؟ و چه ارتباطی با آثار مسلّم الصّدور خواجه رشید دارد؟ همچنان که در تأمّلِ نخستِ این گفتار گفته شد و همچنان که از نام اسوله و اجوبه برمی‌آید، مجموعهٔ اسوله و أجوبه متضمّن پرسشهایی است فرهنگی که دانشمندانِ معاصر خواجه از او داشته‌اند و پاسخهایی که خواجه به آن پرسشها داده است. به هریک از این پرسشها خواجه به صورتِ رساله‌ای ـ بلند یا کوتاه ـ پاسخ گفته و به نسبت موضوع پرسش و پاسخ بر آن نامی نهاده است. از آنجا که مجموعهٔ این پرسشها و پاسخ آنها تعدّد یافته، مجموعه‌ای گسترده از رسائل خواجه رشید فراهم آمده است که خود او از جمع و تدوین تعداد متجانس و متناسب آنها پنج کتابش را ساخته و پرداخته است: ۱. توضیحات؛ ۲. مفتاح التّفاسیر؛ ۳. سلطانیه؛ ۴. لطایف الحقایق (یا به قول خودش لطایف رشیدی)؛ ۵. بیان الحقایق. چهار اثر نخستین مجموعه رشیدیهٔ او را تشکیل می‌داده است و پنجمین اثر نیز به صورتِ اثری «مفرد» و مستقل شناخته می‌شده است[1]. همهٔ این آثار ـ همچنان که گفتیم ـ پیش از ۷۱۳ هـ. ق فراهم آمده بوده است[2]. امّا پس از ۷۱۳ هـ. ق گویا یکی از کاتبان برپایهٔ توصیه و دستور خود خواجه مجموعه‌ای جداگانه از پرسشها و پاسخها فراهم دیده است و همهٔ آنها یا بهرهٔ بیشترِ آنها را در یک مجموعه جمع کرده و براساسِ نام و نشان سائلان تنظیم نموده و اسوله و اجوبهٔ رشیدی را بوجود آورده است. با توجّه به این تصوّر، نگارنده بر این نکته تأکید دارد که اسوله و اجوبه رشیدی نمی‌تواند به حیثِ یک اثرِ مستقل و مسلّمِ خواجه رشید محسوب گردد بلکه می‌توان آن را مجموعه‌ای از رسائل خواجه دانست که در چهار اثرِ نامبرده به ارتباط تناسب و تجانس موضوعی پیش از ۷۱۳ هـ. ق گنجانده شده بوده است. از اینرو بین مجموعهٔ اسوله و اجوبه رشیدی و پنج اثرِ توضیحات، مفتاح التّفاسیر، سلطانیه، لطایف رشیدی و بیان الحقایق ارتباطی است که می‌توان از آن به ارتباط اجزاء با کلیّت آنها عبارت کرد. یعنی هریک از پرسشها و پاسخها بواقع رساله‌ای است از رسایل پنج اثرِ نامبرده. برای محقّق نمودنِ این مسأله رساله‌ای شناخته شده از بیان الحقایق و یک رساله از رسایل لطایف الحقایق را با اسوله و اجوبهٔ رشیدی می‌سنجیم تا میزان ارتباطِ مورد بحث روشن گردد.

---

۱. نک : لطایف الحقایق، پیشین، ۲/۴-۱۰.

۲. نیز نک : وقفنامه، پیشین، [۲۳۷].

رسالهٔ معلوم و شناختهٔ بیان الحقایق، رساله‌ای است مشهور، به نام «فائده زیارت»، که براساس فهرستِ جامع التصانیف رشیدی، نهمین رسالهٔ بیان الحقایق خواجه به شمار می‌رفته است[۱]. علاوه بر تصریحی که در فهرست جامع التّصانیف دیده می‌شود مبتنی بر این‌که فایده زیارت، یکی از رساله‌های بیان الحقایق است، در متن رساله نیز خواجه تصریح دارد که رسالهٔ فایده زیارت مربوط به کتاب بیان الحقایق اوست:

«... و ما در تحقیق احوال نور ولون رساله‌ای ساخته‌ایم و هم در این کتابِ بیان الحقایق مدرج است...»[۲].

با این تصریح یک صفحه از آغاز نهمین رسالهٔ بیان الحقایق را با صورت مندرج آن در اسوله و اجوبه قیاس می‌کنیم تا چونی و چندی ارتباط و پیوند اسوله و اجوبه با بیان الحقایق روشن شود:

اسوله و اجوبه	بیان الحقائق
الحمد لله ربّ العالمین والعاقبة للمتقین ولا عدوان الاّ علی الظّالمین والصّلوة والسلم والتّحیّة والرّضوان علی سیّد المرسلین و خاتم النّبیّین محمّد وآله الطّیّبین. امّا بعد در تاریخ اوائل رجب الاصب (کذا فی‌الاصل) عمت میامنه لسنة تسع و سبعمائة چو در بندگی حضرت پادشاه اسلام خلّد ملکه به حدود بغداد به مداین رسیده و زیارت متبرک سلمان فارسی ـ رضی‌الله	الحمد لله ربّ العالمین والعاقبة للمتقین ولاعدوان علی إلّاالظالمین والصّلوة والسّلام والتّحیّة والرّضوان علی سیّد المرسلین و خاتم النّبیّین محمّد وآله الطّیّبین الطّاهرین اجمعین. امّا بعد؛ در تاریخ اوایل رجب الاصمّ ـ عمت میامنه ـ لسنة وسبعمائة چو در بندگی حضرت سلطان اسلام خلّد ملکه به حدودِ بغداد به مداین رسیده و زیارت متبرک سلمان فارسی ـ رضی‌الله

۱. نک : لطایف الحقایق، ۲/ ۱۰.

۲. فایدهٔ زیارت، به کوشش نجیب مایل هروی، در مجموعه رسائل فارسی، دفتر دوّم (زمستان ۱۳۶۸)، ۶۴.

عنه ـ دریافته، و علماء اسلام و مشایخ عظام ملازم حضرت بودند. مولانا معظم ملک الحکماء والمشایخ علاّمة العالم یگانه و دستور ایران جمال الملّة والدّین ابن المطهّر الحلی که بر سرآمدهٔ عصرست و ملازم درگاه اعلی، بطریق حسن الظّنی که بدین محتاجترین خلایق به رحمت باری عزّ اسمه ـ فضل‌الله بن ابی الخیر الهمدانی دارد از او سؤال کرد که «در آن شک نیست که از روی اعتقاد زیارت کردنِ تربتِ بزرگان را معتقدیم، لکن چون خلاصهٔ انسان نفس [است] که از کالبد مفارقت می‌کند و از آن اثری در کالبد نمی‌ماند، فایده زیارتِ آن تربت بر چه وجه متصوّر باشد؟ و اثرِ آن چگونه تواند بود؟»

هرچند این ضعیف پیشتر درین معنی فکری نکرده و از کتب نیز مطالعه نرفته آنچه برفور درخاطرِ آمده تقریر کرد و گفت که در آن شکّ نیست که اثری و قوتی و کمالی که از انسان متصوّر است نفس را می‌باشد نه بدن را. و این معنی در کلامان زیادت متصوّر است؛ چه کمال عین معنی است. و هر نفس که مستعد کمال بود حق تعالی او را توفیق داده تا روز بروز کمال حاصل کند و با آن کمال از بدن مفارقت کند. لاشکّ در

عنه ـ دریافته و علمای اسلام و مشایخ عظام ملازم حضرت بودند؛ مولانا معظم، ملک الحکماء والمشایخ، علامة العالم، یگانه و دستور ایران جمال الملّة والدّین ابن المطهّر الحلی که بر سرآمدهٔ عصر است و ملازم درگاه اعلی، به طریقِ حسن‌الظّنی که بدین ضعیف محتاج‌ترین خلایق به رحمت باری عزّ اسمه فضل‌الله بن ابن ابی الخیر بن عالی المشتهر به رشید الطّبیب همدانی دارد از او سؤال کرد که «در آن شکّ نیست که از روی اعتقاد زیارت کردنِ تربتِ بزرگان را معتقدیم، لکن چون خلاصهٔ انسان نفس است که از کالبد مفارقت می‌کند و از آن اثری در کالبد باز نمی‌ماند، فایدهٔ زیارتِ آن تربت بر چه وجه متصوّر بُوَد و اثرِ آن چگونه تواند بود»؟

هرچند این ضعیف پیشتر در این معنی فکری نکرده و از کتب نیز مطالعه نرفته، آنچه برفور در خاطر آمده تقریر کرد و گفت که در آن شکّ نیست که اثری و قوّتی و کمالی که در انسان متصوّر است نفس را می‌باشد نه بدن را، و آن معنی در کاملان زیادت متصوّر است؛ چه کمال عین این معنی است و هر نفس که مستعد کمال بُوَد، او را حق تعالی توفیق داده تا روز به روز

اواخر عهد که از بدن مفارقت کند، کاملتر از آن بوده که در اوایل عهد خود، خصوصاً که به نزد بعضی چنانست که کاملان را بعد از مفارقت بدن در کمالات تدرّج می‌باشد. و کمال انسان باضعاف اضعاف آن می‌شود که در دنیا به واسطهٔ بدن حاصل کرده‌اند. و به نزد این ضعیف نیز همچنین است. و در آن باب در مصنَّفات خود به چند موضع ادلّه و براهین گفته‌ایم و ثابت گردانیده. و چون چنین باشد بالضّروره اثر نفس انسان قوی‌تر بود و بر صادراتی که مصدر کمال انسان باشد قادرتر باشد. و چون معتاد و مشاهد محسوس است که هرکه در دنیا از بزرگی التماسی و توقع انعامی و احسانی و مددی یا منصبی و شغلی و عملی دارد تا بدو وسیلتی و تقرّبی نجویند و از ایشان معرفتی حاصل نیاید و به صدق و نیت راست خدمتی شایسته نکنند، آن بزرگ بدو التفات ننماید و بر خود لازم نشمرد رعایتِ جانبِ او کردن و حاجت او گزاردن. و این معنی اشدّ و اضعف تواند بودن. چندان که آن محتاج در تقرّب و محبّت صادق‌تر بود میل و التفات آن بزرگ بدو بیشتر، و التماسات او به نزد او مبذول‌تر بود و چندان که کمتر، کمتر. و

کمال حاصل کند و تا آن کمال از بدن مفارقت کند لاشکّ در اواخرِ عهد که از بدن مفارقت کند کاملتر از آن بوده باشد که در اوایل عهد خود؛ خصوصاً که به نزدِ بعضی چنان است که کاملان را بعد از مفارقتِ بدن در کمالات تدرّج می‌باشد و کمال انسان به اضعاف آن می‌شود که در دنیا به واسطهٔ بدن حاصل کرده‌اند. و به نزدِ این ضعیف نیز همچنین است، و در آن باب در مصنَّفاتِ این ضعیف نیز خود به چند ادلّه و براهین گفته‌ام و ثابت گردانیده، و چون چنین باشد بالضّرورة اثرِ نفس ایشان قوی‌تر بُوَد [و] به صادراتی که مقدّر کمال انسان باشد قادرتر باشند.

و چون معتاد و مشاهد محسوس است که هرکه در دنیا از بزرگی التماسی و توقع انعامی و احسانی و مددی یا منصبی و شغلی و عملی دارد تا بدو وسیلتی و تقرّبی نجوید و میان ایشان معرفتی حاصل نیاید و به صدق و نیت راست خدمتی شایسته نکند آن بزرگ بدو التفات ننماید و بر خود لازم نشمرد رعایتِ جانبِ او کردن، و حاجتِ او گزاردن و این معنی قابل اشدّ و اضعف تواند بودن. چندان که آن محتاج در تقرّب و محبّت صادق‌تر بُوَد میل و

اگر عدم صدق بود و آن بزرگ به فراست معلوم کند، عدم التفات او بود. و اگر نیز سالها ملازم باشد فکیف اگر آشنایی نبود، خود بکلّی آن معنی متوقع نبود. و هرچند شاید که شخصی خود را صادق نماید و به تزویر و حیل حاجت خود را از مخدوم حاصل کند، لکن آن بجایی نرسد و به نادر بود.[۱]

التفات آن بزرگ بد و بیشتر، و التماسات او به نزد او مبذول‌تر بود و چندان که کمتر، کمتر. و اگر عدم صدق بُوَد و آن بزرگ به فراست معلوم کند عدم التفات او بود. و اگر نیز سالها ملازم باشد فکیف اگر آشنایی نبود، خود بکلّی آن معنی متوقّع نبود. و هرچند شاید که شخصی خود را صادق نماید و به تزویر و حیل حاجت خود را از مخدوم خود حاصل کند لیکن آن به جایی نرسد و به نادر بُوَد.[۲]

سوای آنکه چند رسالهٔ موجود در اسوله و اجوبه به نسبتِ با فهرست بیان الحقایق، دقیقاً چند رسالهٔ بیان الحقایق است[۱]، چند رسالهٔ دیگر اسوله و اجوبه هم دقیقاً چند رسالهٔ لطایف الحقایق است[۲]. برای تحقّق بخشیدن به یگانگی و همسانی رساله‌های اسوله و اجوبه با رساله‌های لطایف الحقایق، نگارندهٔ این سطور همهٔ آنها را با همدیگر لفظ بلفظ سنجش کرد و قیاس؛ بطوری که محقّق شد که چند رسالهٔ موجود در لطایف رشیدی به جمیع وجوه با چند رسالهٔ اسوله و اجوبه مانندگی دارد. برای این که حد و ثغرِ همانندی مزبور برای خواننده روشن شود اینک دو سه بندِ رسالهٔ «تدویر زمین» را از هر دو اثر نقل می‌کنیم[۳]:

---

۱. نک : در جستجوی ساختار یک اثر رشیدالدین همدانی (تامّل نخست) پیشین، ۱۶-۱۷.
۲. نک : همان، ۱۹.
۳. نگارنده از این رساله‌ها در جستجوی ساختار یک اثر رشیدالدین همدانی (تأمل نخست) نام برده است، نک: همانجا.

اسوله و اجوبه

بسمله، حمدله، اما بعد چنین گوید اضعف عبادالله تعالی و اَحْوَجهم الی رحمته فضل الله بن ابی الخیر بن عالی المشتهر بالرشید الطبیب که روزی در مجمعی اتّفاق افتاد که بعضی از اکابر تقریر کردند که آنچه حکما گفته‌اند که زمین مدوّر است به چه وجه دانسته‌اند. و چون ما می‌بینیم و به رأی‌العین مشاهده می‌کنیم که چندین هزار کوهها و نشیب و فراز هست و اکثر زمینها هموار و مسطّح است، تدویر آن و آنچه معتقد حکماست که مدوّر و کروی است و آن را کره زمین گویند و کره ساخته‌اند و بدان حکم کنند. از عقل عظیم دور است و بی‌وجه و نامعقول می‌نماید و ما به کرّات این معنی از ایشان سؤال کرده‌ایم و ایشان بر جواب سخن ما قادر نبوده‌اند و وجهی که عقل قبول کند، نتوانسته‌اند که تقریر کنند. این ضعیف به جواب گفت که ماالاکلام آسمان و زمین و آب و هوا و آتش تمامت مدوّرست. و بعضی از ایشان حاوی و بعضی محوی. و اهل هیأت آن را به براهین قاطعه معلوم کرده‌اند و دانسته، و تقریر آن بر وجهی می‌توانند کرد که هیچ کس را در آن شکّی و شبهتی

لطایف الحقایق

بسمله، حمدله، امّا بعد چنین گوید اضعف عبادالله تعالی واحوجهم الی رحمته فضل‌الله بن ابی الخیر بن عالی المشتهر بالرشید الطبیب که روزی در مجمعی اتّفاق افتاد که بعضی از اکابر تقریر کردند که آنچه حکما گفته‌اند که زمین مدوّر است به چه وجه دانسته‌اند. و چون ما می‌بینیم و به رأی‌العین مشاهده می‌کنیم که چندین هزار کوهها و نشیب و فراز هست و اکثر زمینها هموار و مسطّح است، تدویر آن و آنچه معتقد حکماست که مدوّر و کروی است و آن را کره زمین گویند و کره ساخته‌اند و بدان حکم کنند از عقل عظیم دور است و بی‌وجه و نامعقول می‌نماید و ما به کرّات این معنی از ایشان سؤال کرده‌ایم و ایشان بر جواب سخن ما قادر نبوده‌اند و وجهی که عقل قبول کند نتوانسته‌اند که تقریر کنند. این ضعیف به جواب گفت که ماالاکلام آسمان و زمین و آب و هوا و آتش تمامت مدوّر است. و بعضی از ایشان حاوی و بعضی محوی. و اهل هیأت آن را به براهین قاطعه معلوم کرده‌اند و دانسته، و تقریر آن بر وجهی می‌توانند کرد که هیچ کس را در آن شکّی و شبهتی

نماند. و امثلهٔ آن معقول و محسوس بازنموده‌اند لکن شنونده باید که مستعدّ باشد و فهم و ادراک آن داشته باشد که آن را معلوم تواند کرد. و از این معنی آنچه معلوم نگشته از جهتِ خلل فهم و نقصان ادراک شنونده است نه از مقرّر و نه از براهین که در آن باب قائم است. و هر چیز که آن را کسی نداند نه آن باشد که آن چیز نباشد بل جاهل بدان در آن کار و از آن چیز نادان و غافل باشد چنانچه امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام فرموده که، شعر :

وَکَمْ مونْ عائبٍ فولاً صحیحاً
واَفیه (کذا) من الفهم السَّقیمِ
ولکن تأخذُ الاذهانِ مِنْهُ
علی قَدرِ القرائح والفُهُومِ[1]

نماند. و امثله آن معقول و محسوس باز نموده‌اند، لکن شنونده باید که مستعدّ باشد و فهم و ادراک آن داشته باشد که آن را معلوم تواند کرد. و ازین معنی آنچه معلوم نگشته از جهتِ خلل فهم و نقصان ادراک شنونده است نه از مقرّر و نه از براهین که در آن باب قائم است. و هر چیز که آن را کسی نداند نه از آن باشد که آن چیز نباشد بل جاهل بدان در آن کار و از آن چیز نادان و غافل باشد چنانچه امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام فرموده که، شعر :

و کَمْ مونْ عائبٍ قولاً صحیحاً
وَآفتهُ مِنَ الفَهْمِ السَّقیم
ولکن تاخذُ الاذهانُ مِنْهُ
علی قَدرِ القَرائحِ والفُهُومِ[2]

به همین منوال برخی از رساله‌هایی که در مجموعهٔ اسوله و اجوبه آمده است دقیقاً بخشها و رساله‌هایی از مفتاح التّفاسیر و یا سلطانیهٔ خواجه رشید تواند بود. چنان که رساله‌ای که در اسوله و اجوبه، تحت عنوان «رساله سؤالات علما» آمده است[1] متضمّن مباحثی است که در فهرستِ مندرجات سلطانیه، مندرج در فهرستِ جامع التّصانیف خواجه رشید دیده می‌شود[2] و رسالهٔ «اثباتِ اشرفیتِ عقلا بر علما»[3]، دقیقاً مطابق با رسالهٔ پانزدهم توضیحات رشیدی می‌نماید[4]. و به همین قیاس دیگر رساله‌های اسوله و اجوبه چیزی جز رساله‌های پنج اثرِ خواجه رشید:

۱. اسوله و اجوبه، پیشین، ۱۹۲-۲۲۳.
۲. لطایف الحقایق، ۲/۷.
۳. اسوله و اجوبه، ۴۱۳.
۴. لطایف، ۲/۵.

توضیحات، مفتاح التّفاسیر، سلطانیه، لطایف الحقایق و بیان الحقایق ـ نمی‌تواند باشد. به همین دلیل نگارنده بر این باور است که اسوله و اجوبه اثری مستقل و تدوینی مستقل و تصنیفی مستقل نیست بلکه مجموعه‌ای است مشتمل بر مجموع رسائل خواجه رشید ـ که به استناد ترقیمه‌های وقفنامه و نیز به نسبت نسخه‌ای از وقفنامه که دردسترس نویسندهٔ فهرست جامع التّصانیف بوده است[1] ـ پیش از ۷۱۳ هـ. ق به حسبِ موضوع در پنج اثرِ مذکورِ او مدوّن و مرتّب شده است و به ظنِّ قریب به یقین، پس از ۷۱۳ هـ. ق ـ یعنی پس از واپسین بازنگری خواجه بر وقفیّه‌اش ـ بعضی از نسخه‌نویسان فاضل و دانشیِ ربع رشیدی ـ یا برپایهٔ تشخیص خود و یا براساس توصیهٔ خواجه رشید ـ مجموعهٔ رساله‌های مندرج در پنج اثر خواجه را ـ که مبتنی بر پاسخ و پرسش بوده‌اند ـ در یک مجموعه نویسانیده و به آن نام اسوله و اجوبه داده‌اند و آنگاه نام و نشانِ اسوله و اجوبه در زمرهٔ نگارشهای خواجه تداول یافته و توسط کسانی دیگر، اطلاعات مربوط به آن در وقفیّهٔ خواجه نیز درج شده است. این رای و نظر در مورد اسوله و اجوبه با توجّه به بررسی دقیق اسوله و اجوبه و سنجش آن با لطایف، بیان الحقایق و فهرست مندرج توضیحات، مفتاح التفاسیر و سلطانیه و نیز برپایه تأمّل بر نسخه‌های وقفنامه و امضاهای دوگانهٔ خواجه رشید در موضعِ ترقیمه‌های آن کتاب، و نیز هم براساس اشارات و نقل عبارات کاتبِ فهرست جامع التصانیف بدست می‌آید بطوری که نمی‌توان اسوله و اجوبه را بصرف این که نام آن در نسخه‌ای از نسخه‌های متأخّر وقفیّه آمده است، در رستهٔ آثارِ مدوّن و مسلّم الصدور خواجه ملحوظ و منظور داشت.

همچنان نمی‌توان دیباچه، فهرستِ جامع التصانیف و مؤخره‌ای را که در برخی از نُسَخِ لطایف الحقایق آمده است، از نگارشهای خواجه محسوب کرد آن‌چنان که بعضی از محقّقانِ روزگار ما تصوّر کرده‌اند[2]. مقصود نگارنده از دیباچه، فهرستِ جامع التصانیف و مؤخّره، نگاشته‌ای است که به لحاظ کتاب‌شناسی و نیز شناختِ

---

۱. وقفنامه ربع رشیدی، پیشین [۲۳۶] [۲۵۲]؛ لطایف الحقایق، ۱۶/۲.

۲. نک : غلامرضا طاهر، مقدمهٔ لطایف الحقایق ۱/۲ که چنین عنوان داده است: «مقدمه و فهرست جامع التّصانیف رشیدی به قلم رشیدالدّین فضل‌الله همدانی»؛ نیز نک : ایرج افشار، نامه به آینهٔ پژوهش، پیشین، ۱۲۶.

قسمتی از وقفیّه، و نیز هم به اعتبارِ چگونگی تدوینِ آثار خواجه رشید حائز اهمیّتِ فراوان است. نگاشتهٔ مزبور ـ تا آنجا که تحقیقاتِ نسخه‌شناسانهٔ آثار خواجه حکایت دارند ـ در آغازِ برخی از نُسَخِ لطایفِ رشیدی آمده است و بی‌گمان ذریعهٔ یکی از نسخه‌نویسان و کاتبان دانشی و فاضلِ رَبع رشیدی فراهم شده است که پیش از قتلِ خواجه ـ ۷۱۸ هـ. ق ـ و پس از ۷۱۳ هـ. ق، که واپسین بازنگریهای خواجه بر وقفیّه‌اش صورتِ مکتوب یافته، نگاشته شده است. همچنان که تاریخ تقریبی نگاشتهٔ مذکور از قیاس قسمتی از وقفیّه با قسمتی از همان نگاشته بدست می‌آید[1]، اسلوب و طرز نگارش، و نیز اشاره به خواجه رشید و چگونگی تدوین آثارش و کیفیّت تصرّف و سهوهای کاتبان در نسخه‌نویسی و کتابتِ آنها به هیأتی است که نوشتهٔ مزبور را به دستِ کسی جز خواجه رشید محقَّق می‌دارد، بطوری که به هیچ روی نمی‌توان آن را از تراوشهای خامهٔ خواجه رشید برشمرد. هرچند این موضوع، بدیهی می‌نماید و بسیار روشن، با این همه برای رفعِ ابهامی که در این زمینه، در ذهنیتِ برخی از معاصرانِ ما مرکوز شده است، گوشه‌هایی از عبارتهای نوشتهٔ مذکور را عیناً نقل می‌کنیم تا سندی باشد هم برای اشارات این گفتار، و هم سببی گردد برای رفع ابهام.

در آغازِ دیباچه می‌خوانیم: «امّا بعد، این کتاب لطایف از جمله، مصنّفاتی است که مخدوم جهانیان، صاحب قران، دستور اعظم، مدبّر امور عالم،... عمادالدولة والدّین ابی الخیر بن المولی الصاحب الماضی موفّق الدّولة عالی المتطبّب الهمدانی المشتَهر بالرّشید الطّبیب اعزّالله انصاره و مدّ اعصاره، و چند کتبِ دیگر که در هر باب تصنیف کرده و با وجودِ آنکه مفرد مفرد نسخه‌ها از آن نوشته و جماعت که التماس نموده و خواهان مطالعهٔ آن شده، از آن نسخه‌ها برگرفته و دردست مردم موجود است و هزاران نسخه‌ها در تبریز در ابواب البرّ خود که موسوم است به رَبع رشیدی نهاده، تا اگر کسی خواهان آن باشد که از آن نسختی برگیرد، بدهند تا نسخه‌ها از آن بردارند. لکن دیگربار، از آن چند کتاب را در یک مجلّد مجموعه[2] ساخته و

۱. نک : وقفنامه ربع رشیدی [۲۵۲]، بسنجید با لطایف، ۱۶/۲-۲۰.

۲. در چاپ آقای غلامرضا طاهر از لطایف ۳/۲: مجموعه‌ای.

بعضی مفرد مفرد است. و چون خواسته[۱] که صور اقالیم را بر قاعده حکما ضبط کرده آید و بر وجهی مضبوط و راست کند که آسان‌تر به فهم رسد و روشن‌تر باشد و مواضعی که هرکس تمام آن را ضبط نکرده، در ضبط آورد. و ضرورت دید که اوراقِ آن بزرگتر باشد تا عرض مذکور بهتر و آسانتر حاصل شود و صورتِ ولایات نیز به موجبی که هرکس مشاهده کرده بر وجهی که واقع باشد تفحّص نموده، طرح آن بر اوراق بزرگ کشید تا مرتّب باشد و هرگاه که کسی خواهد که احوال آن بداند بعضی از احوال آن از آنجا معلوم شود. بدان سبب اوراق کاغذ بزرگ ساخته که هریک به مقدار شش طبق کاغذ باشد و آن صور بدان کشیده. و چون کاغذی چنان قطع بزرگ دست داد، خواسته که تمامت تصانیف او جمع کرده در یک مجلّد کتاب نویسد تا همه به هم جمع گشته، یادگار را بماند. و جهتِ آنکه تا اقوام عرب را نیز از آن بهره باشد مجموع آن را تعریب کرده و به عربی نسخه‌های مفرد نوشته و در این مجلّد بزرگ نیز هریک از آن که به پارسی نوشته مباحث آن به عربی نوشته تا همه را از آن فایده بود و آن موصوف است به جامع التّصانیف رشیدی. **و موجز مجمل فهرستِ آن جامع التّصانیف رشیدی و فهرست هریک از کتبی که در آن مندرج است، این جا بر سبیل اختصار در قلم می‌آید تا مطالعه‌کنندگان واقف گردند که مجموع مصنّفاتِ** مصنّف مذکور ـ زیدت اقداره ـ چند و چگونه است و هریک در چه باب. و اگر کسی را هوش باشد که از آن یا بعضی از آن نسخت گیرد از آنجا باز نویسد».

پس از دیباچهٔ مذکور، متنِ فهرستِ جامع التصانیف رشیدی آمده است که فهرست‌نویس، به ظنّ قریب بیقین به نسخه یک جلدی از مجموعه تصانیف خواجه رشید ـ که از آن به جامع تصانیف رشیدی عبارت کرده است ـ دسترسی داشته تا فهرست مذکور را فراهم ساخته است. این مسأله حاکی از آن است که در نسخهٔ یک جلدی مجموعهٔ تصانیف رشیدی اثری به نام اسوله و اجوبه وجود نداشته است وگرنه در فهرست مذکور نام و نشان و اطّلاعات مربوط به آن درج می‌گردید. به هر حال، پس از فهرست جامع التّصانیف، کاتب مورد بحث، باز هم بحثی دربارهٔ آثار خواجه رشید و چگونگی پیدایش روایتهای فارسی و عربی آنها و نیز چگونگی وقف آنها مطرح داشته است که دقیقاً استنباطی است از اشارات و اطّلاعاتِ خواجه

---

۱. یعنی خود رشیدالدّین طبیب خواسته.

رشید که دربارهٔ آثارش در وقفیّه آورده است[۱]. به این بخش از نوشتهٔ کاتبِ مورد بحث توجّه کنید:

«و مصنّف مذکور ـ اعزّالله انصاره ـ این کتبِ مذکور (یعنی کتابهای مذکور در فهرست جامع التّصانیف) هم مفرد مفرد و هم مجموعه‌ها از آن، هم به عربی و هم به پارسی، و هم یک نسخه از این کتابِ بزرگ جامع التّصانیف رشیدی که شرح آن داده شد که تمامتِ نسخه‌های عربی و پارسی در آن مندرج است و فهرست آن موجزاً و مجملاً در قلم آمد، در ابواب البرّ خویش بر ظاهرِ شهر تبریز ـ که موسوم است به ربع رشیدی ـ در قبّهٔ بزرگ ـ که جای آخرت خود را ساخته ـ نهاده است و اجازت داده که مردم از آن نسخه‌ها نویسند و شرط کرده که از حاصل موقوفات آن ابواب البرّ هر سال یک نسخه تمام مکمّل از مجموعه رشیدیه و دیگر کتب که مصنّفات مخدوم ـ عزّه نصره ـ است از هریک بر کاغذ بقطع حال بغدادی لطیف و نیکو بنویسند و به شهری از شهرهای معتبر بلاد اسلام فرستند».

پس از این، کاتب مورد بحث نصّ گفتار خواجه رشید را دربارهٔ آثارش از روی نسخهٔ اصل وقفیّه نقل کرده، و در پایان دیباچه و فهرست خود، باز هم مطالبی گنجانده است که هم به لحاظِ شناخت کاتبِ مورد بحث، و نیز هم به لحاظ شناختِ چگونگی کار کاتبانِ رَبع رشیدی و اهتمام به مقابله کردنِ نسخه‌ها در آنجا حائز اهمیّت فراوان است. از آنجا که این بخش از دیباچه و فهرست مورد نظر را که هم نویسندهٔ آن را ـ که کسی جز خواجه رشید بوده است ـ معرّفی می‌کند و هم متضمّن اطّلاعاتی ارزشمند در تاریخ نسخه‌نویسی در رَبع رشیدی است، مقطعِ این گفتار قرار می‌دهیم:

«و حال آن است که چون مخدوم مصنّف ـ اعزّالله انصاره ـ این کتبِ مذکورهٔ را تصنیف فرمود و اشارت راند تا نسخه‌های بسیار از آن بنویسند و جماعتی نسّاخان در بعضی مواضع سهوها کرده‌اند و در بعضی تصحیفات نوشته. و چون بیشترِ آن کتابها در غیبت، نُسَخْ کرده بودند و نسخه‌ها بسیار بود و اوقات شریفهٔ مصنّف

---

۱. کاتب مذکور در پایان این بخش بصراحت آورده است: «و فصلی که در وقفیّه، جهتِ این معنی نوشته است (یعنی خواجه رشید نوشته است ← وقفیّه، ۲۳۷ به بعد) هم بدان عبارت نقل کرده، این جا نوشته می‌شود تا مطالعه‌کنندگان بر آن حال اطّلاع یابند». لطایف، ۱۵/۲.

-زیدت اقداره- مستغرق کلّیات مصالح و مهمّات ملکی با آن رسیدن تعذّری داشت و ملازمان اصحاب را که بر آن مصنّفات وقوف داشتند بواسطهٔ مداومتِ بر ملازمت، مقابله کردن آن نسخه‌ها بسیار متعسّر، اشارت علیا نافذ گشت تا هم نسّاخان مقابله کنند و مقابلان در بعضی مواضع، کماینبغی، به فهم ایشان نمی‌رسید حمل بر آنکه مگر تَرکی رفته، الحاقی چند کردند و بدین اسباب در آن نسخه‌ها جای جای ازین گونه تصحیفات و غلطها هست. واجب شد این معنی را در قلم آوردن، تا مطالعه کنندگانِ این کتب اگر ازین نوع چیزی یابند، دانند که آن خللها بدین سبب است نه از مصنّف- عزّت انصاره-...»[1].

۱. لطایف، پیشین، ۲/۲-۳؛ ۱۵، ۲۰-۲۱.

ترجمهٔ عوارف المعارف سهروردی[1]

در قلمرو فرهنگ اسلام، کتابهای منظوم و منثوری هست که حیاتی مداوم و نامی فراموش‌ناشدنی دارند، به طوری که بعضی از آنها از مزایای هنری و جمال‌شناختی برخوردارند، همچون مثنوی مولوی و بوستان و گلستان سعدی و منطق‌الطیر عطار، و بعضی عاری از صِبغه‌های هنری است ولی به دلایلی دیگر ـ همچون جامعیت ـ شهرت و تأثیرشان کمتر از نگاشته‌های مزبور نبوده و نیست. از جملهٔ این‌گونه آثار، عوارف‌المعارف سهروردی است که در سرتاسرِ قلمرو عرفان اسلامی همواره مورد توجّه بوده و در نگاشته‌های عرفانی و صوفیانه تأثیر گذاشته است. این کتاب به زبانهای مختلف از جمله به زبان فارسی ترجمه شده، و اخیراً ترجمه‌ای کهن از آن به اهتمام آقای قاسم انصاری در تهران عرضه گردیده و این گفتار دربارهٔ همین ترجمه و همین چاپ نوشته شده است. از آنجا که مقدمهٔ مصححِ ترجمهٔ عوارف در ترجمهٔ احوال و آثار مؤلّف عوارف به اختصار برگزار شده و متضمن مشهورات است، ناگزیرم به مقدمهٔ ایشان، تکمله‌ای مختصر دربارهٔ مؤلف و اثر او (عوارف) و دیگر آثار او بزنم، و پس از آن به تراجم کتاب مورد نظر، و مترجم ترجمهٔ مورد بحث و چگونگی تصحیح آن بپردازم.

۱) سهروردی

ابو حفص (یا ابو عبدالله) عمربن محمدبن عبداللهبن محمدبن عبداللهبن عمّویهٔ

---

۱. عوارف المعارف. تألیف: شیخ شهاب‌الدین سهروردی. ترجمهٔ: ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی (قرن هفتم). به اهتمام: قاسم انصاری. تهران. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۶۴. ۳۲۶ صفحه.

قرشی بکری مشهور به شهاب‌الدین سهروردی، زادهٔ رجب ۵۳۹ هـ در سهرورد و در گذشتهٔ ۶۳۲ هـ در بغداد، یکی از سرشناس‌ترین چهره‌های عرفانی جهان اسلام است که نه‌تنها روش و مذاق عرفانی او، بل بینش دینی ـ اجتماعی و سیاسی او، بی‌شباهت با حجّةالاسلام محمد غزالی (م ۵۰۵ هـ.) نیست. شهرت و مقبولیّتِ او به حدّی بوده که در بیشتر، بل در جمیع کتابهای تاریخ، رجال و عرفان از او یاد کرده‌اند[1]. با این همه، متأسفانه نگاشته‌ای جامع در شرح احوال و آثار او به زبان فارسی دردست نداریم. مقدمهٔ آقای انصاری دربارهٔ سهروردی بسیار مختصر است، و اگرچه پرداختن به این مطلب در حوصلهٔ این گفتار نیست، اما لازم می‌دانم به دو نکتهٔ اساسی دربارهٔ سهروردی اشاره‌ای بکنم.

نخست اینکه سهروردی در روزگاری پا به عرصهٔ عرفان گذارد که تاریخ تصوف اسلامی، دو نظرگاه «جلالی و جمالی» عرفانی را در قلمرو پهناور خود زایش و پرورش داده بود، به تعبیری دیگر در عصر سهروردی، سیمای دوگانهٔ تصوفِ «جلالی و جمالی» یا «تصوف عشق‌آمیز و تصوف سنّت‌گرا»، جلوه‌ای داشت روشن، با این خصیصه که تصوف عشق‌آمیز در زمانهٔ او به اوج شکوفایی خود رسیده بود. در چنین موضع و موقعیتی، سهروردی تتبعِ راهی را پیش گرفت که نمی‌توان نمونه‌های زیادی همانندِ او، در میان مشایخ صوفیه سدهٔ هفتم جستجو کرد. و آن راهی بود بازهدِبَحْت که یافته‌های عشق‌آمیزِ عرفانی را تحت‌الشعاع قرار داده بود و بسی پسندهای نازک و عاشقانهٔ عرفانی را، ناخوش و نامتعادل برمی‌شمرد. چنانچه سهروردی که سرشناس‌ترین راهرو این طریق در سدهٔ هفتم بود، نمی‌توانست پسندهای رقیق و جمالی عارفانی چون اوحدالدین کرمانی را برتابد، بدین جهت او

---

۱. از آن جمله بنگرید به: وفیات الاعیانِ ابن خلکان (ج ۳، ص ۴۴۶)، شذرات الذهبِ ابن عماد (ج ۵، ص ۱۵۳)، طبقات الشافعیهٔ سبکی (ج ۵، ص ۱۴۳)، الحوادث الجامعهٔ ابن فوطی (ص ۷۴)، مرآةالجنانِ یافعی (ج ۴، ص ۷۹)، البدایهٔ ابن کثیر (ج ۱۳، ص ۱۳۸)، النجوم الزاهرهٔ ابن تغری بردی (ج ۶، ص ۲۸۳)، جامع کرامات الاولیاء نبهانی (ج ۲، ص ۴۱۳)، تاریخ گزیدهٔ مستوفی (ص ۶۶۹)، نفحاتِ جامی (ص ۴۷۲)، اللباب (ج ۲، ص ۱۵۸)، معجم البدان یاقوت (ذیل سهرورد)، شدّالازار (صفحات مختلف)، سیرت منکبرنی (ص ۲۰)، هدیة الاحباب (ص ۱۷۲)، مجالس شوشتری (ج ۲، ص ۷۰)، آب کوثر (اردو) [ص ۲۵۴]، سفینةالاولیاء داراشکوه (ص ۱۱۳)، فوائد الفوادِ دهلوی (ص ۲۲۵)، ترکستان‌نامهٔ بارتلد (ترجمه) [ج ۲، ص ۷۷۷]، جهانگشای جوینی (ج ۲، ص ۹۶) و...

را مبتدع و زندیق خواند[۱] و نیز بر اثرِ همین پسند، چونانِ محمد غزالی، اما نه با دستمایهٔ فلسفی او، به رد و طرد فلسفه پرداخت و نگاشته‌های فلسفی، چونان شفای بوعلی را به آب شست، و در هدم آرای فارابی و ابن‌سینا کتاب نوشت و در خصوص اهل شطح گفت که «از غفلت و غرور حدیث نفس، سخنهای گستاخْوار گویند و آنان مفتونان و بددینان باشند»[۲].

باری این محدودیتهای ذوقی و احتراز از سماع و وجد، و به طور کلی نادیده انگاشتن بُعد عاشقانه و جمالی تصوف ـ که در نزد سهروردی از پسندهای مسلم زندگی عرفانی بود ـ پس از سهروردی، رقیقتر شد و به وسیلهٔ سهروردیانی چون زکریا ملتانی (م ۶۶۶ هـ.)، عثمان مروندی (م ۶۲۲ هـ.)، امیر حسینی هروی (م ۸۳۰ هـ.)، فخرالدین ابراهیم عراقی (م ۶۸۸ هـ.)، جلال‌الدین بخاری (م ۶۹۰ هـ.) و حسن افغان (م ۶۸۹ هـ.) به سوی تصوف عشق‌آمیز و جمالی گرایش پیدا کرد، و به سبب شهرت و مقبولیّتِ سهروردی و عوارفِ او شد.

نکته‌ای دیگر، که ذکر آن در مقدمهٔ آقای انصاری بدون موشکافی رفته است، مسئلهٔ ملاقات سعدی شیرازی است با سهروردی، و ابیاتی که عموماً از بوستان نقل می‌کنند. در جمیع مآخذ کهن و نزدیک به روزگار سعدی، از این ملاقات یاد شده است[۳] و مسلم است که چنین ملاقاتی در بغداد، در اواخر عمر سهروردی و در دوران شباب و جوانیِ سعدی روی داده است، اما آنچه قابل تأمل می‌نماید و تردیدآور، ابیاتی است[۴] مربوط به این ملاقات، که در بیشتر نسخه‌های متأخر دیده می‌شود و در چاپهای بوستان نیز بعضی از ویراستاران، ابیات مورد نظر را در متن آورده‌اند، و بعضی همانند مرحوم فروغی در حاشیه ضبط کرده‌اند (کلیات سعدی، ص ۲۷۱). در چاپ استاد یوسفی نیز ابیات مورد بحث در قسمت نسخه بدلها آمده، ولی هیچ‌گونه

---

۱. رک : نفحات الانس، طبع تهران، ص ۵۸۹، فروزانفر: مقدمهٔ مناقب اوحدالدین، ص ۵۸.

۲. عوارف، ترجمهٔ اسماعیل عبدالمؤمن، ورق ۲۰ پ.

۳. رک : شدالازار. تصحیح قزوینی و آشتیانی، ص ۳۲۰، نفحات جامی، ص ۶۰۱، فروزانفر: «سعدی و سهروردی»، در سعدی‌نامه، ص ۶۸۷-۷۰۶.

۴. زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۱۷۵، که گفته است ابیات مزبور در بعضی نسخه‌های قدیمتر نیست.

توضیحی در خصوص اصیل بودن یا دخیل بودنِ آن ابیات داده نشده است[۱]، و لازم است که مورد تدقیق و تحقیق قرار گیرد.

با توجه به قراین نسخه‌شناسی، ابیات مزبور از جملهٔ ابیات دخیل و الحاقی به شمار می‌رود، زیرا در بیشتر نسخه‌های قدیم بوستان نیامده است. از نظر ساختِ داستانی و بافتِ معنایی نیز ابیات مذکور را نمی‌توان اصیل شمرد، زیرا در چند بیت آن، که ارتباط به ملاقات سعدی و سهروردی دارد، سعدی از دو اندرز سهروردی یاد کرده است: «یکی آنکه در جمع بدبین مباش؛ دویم آنکه در نفس خودبین مباش». مضمون این دو اندرز، که به نوعی با بقیهٔ سیزده بیتِ مورد بحث ارتباطی معنایی دارد، در باب دوم بوستان ـ که در احسان است ـ جای داده شده، در موضعی که سخن از ممسکی و شناخت نادرست از مال و حُطام دنیایی است، چنانکه به هیچ وجهی نمی‌توان ابیات مربوط به ملاقات سعدی و سهروردی را در آن موضع ـ که دارای حکایتی تمثیلی نیز هست ـ جای داد. به هر حال، اینکه همهٔ ابیات مورد بحث، دخیل و الحاقی است یا نه، مطلبی است درخور بررسی، که باید در گفتاری مستقل بدان پرداخت[۲]. اما چند بیتی را که ارتباط به ملاقات سعدی و سهروردی دارد، نمی‌توان از ابیاتِ اصیل بوستان به شمار آورد.

۲) آثار سهروردی

هرچند آقای انصاری در مقدمهٔ ترجمهٔ عوارف (ص ۱۵ تا ۱۷) از آثار منظوم و منثورِ سهروردی سخن گفته است، اما مطالب او بسیار مختصر و مبتنی بر مشهورات است، به طوری که نویسنده در بخش اشعار سهروردی بیشتر به مآخذ متأخّر توجه داشته و از مآخذ معتبر و نزدیک به عصر سهروردی، در خصوص شناختِ اشعارِ وی، بهره نبرده است. می‌دانیم که همان دشواری که در زمینهٔ انتساب چکامه‌های کوتاه و بلند به دیگر مشایخ صوفیه هست، در مورد سروده‌های سهروردی هم صدق می‌کند. از این رو نباید بی‌تدقیق هرآنچه را که در تذکره‌های

---

۱. بوستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، ص ۴۴۹.

۲. برخی از ابیات مورد بحث را می‌توان در مواضع مختلف بوستان که اشتراک معنایی دارند، پس از تطبیقات لفظی و معنایی توجیه کرد.

متأخّر از سروده‌های آنان و از جمله از سهروردی ضبط است، بپذیریم. در مورد اشعارِ فارسی سهروردی فعلاً دو مأخذِ کهن و معتبر می‌شناسیم: یکی تاریخ گزیدهٔ حمدالله مستوفی است که یک رباعی از سهروردی نقل کرده، و مصحح نیز آن را در مقدمهٔ خود گنجانیده است. و دیگر سوانح الافکارِ رشیدی است شامل نامه‌های فضل‌الله همدانی وزیر، که او نیز به یک رباعی از سهروردی استشهاد کرده است و آن رباعی این است:

هجر تو نقاب خوابم از دیده گشاد خونابِ دلِ کبابم از دیده گشاد
یادِ تو چو آتشیست اندر دل من حالی که درآمد آبم از دیده گشاد[۱]

این رباعی در مقدمهٔ مصحح ذکر نشده است.

و امّا در موردِ آثار منثور سهروردی، مصحح فقط به اعلام‌الهدی، و جذب‌القلوب، و رشف‌النصائح (با مشخصات نادرست) و دو فتوت‌نامه، و خود عوارف توجه داده‌اند، درحالیکه آثار سهروردی ـ اعم از آثار اصیل و منسوب ـ درخورِ تحقیق و بحثی مفصل است، خاصه آنکه در زبان فارسی، تاکنون مقاله یا رساله‌ای علمی دربارهٔ احوال و آثار سهروردی پرداخته نشده است. نگارنده در اینجا به اختصار و فهرست‌وار از نگاشته‌های سهروردی و شروح آنها و مشیخه‌هایی که دربارهٔ او نوشته‌اند، یاد می‌کند:

۱. آداب خلوت (فارسی)، فهرست فیلمها (ج ۳، ص ۲۲۴). گویا ترجمهٔ بندی از عوارف المعارف است.

۲. ادلة العیان علی البرهان (عربی)، در دفاع از اصول عقاید اسلامی، و ردِّ آراءِ انحرافی. کشف الظنون (ج ۱، ص ۵۰)، فهرست فیلمها (ج ۱، ص ۴۲۴).

۳. ارشاد المریدین و اتحاد الطالبین (عربی)، در آداب صوفیه. ایضاح المکنون (ج ۱، ص ۶۳).

۴. اسرار العارفین و سیر الطالبین (متن عربی و ترجمهٔ فارسی)، تاریخ نظم و نثر نفیسی (ص ۷۳۱). از نگاشته‌های منسوب به سهروردی است.

۵. الأسماء الأربعون (عربی، ترجمهٔ فارسی از فخرالدین اباالمکارم). کشف الظنون (ج ۱، ص ۹۰).

---

۱. سوانح الافکار، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۲۰۲.

۶. اوراد شیخ الشیوخ (مجموعهٔ صد و ده وِرْدِ عرفانی که زکر یا ملتانی آنـها را فارسی کرده است). فهرست گنج بخش (ص ۵۶۶)، احوال و آثار ملتانی (ص ۹۱ تا ۹۵).

۷. بغیة البیان فی تفسیر القرآن (عربی)، کشف الظنون (ص ۱۹۶). و فیات الاعیان (ج ۷، ص ۳۲۳). غیر از آن در کشف الظنون (ج ۱، ص ۴۵۱)، از تفسیر سهروردی نیز یاد شده است.

۸. بهجة الابرار (عربی)، مناقبِ عبدالقادر گیلانی (متوفی ۵۶۱ هـ.) ایضاح المکنون (ج ۱، ص ۱۹۹).

۹. حلیة الناسک (عربی)، مؤلف تاریخ اربل (ص ۱۷۴) از آن یاد کرده است. نیز رک: و فیات الاعیان (ج ۷، ص ۳۲۳).

۱۰. الرحیق المختوم لذوی العقول والفهوم (عربی). در آداب و معاملات صوفیه. هدیة العارفین (ص ۷۸۶)، عثمان یحیی آن را از ابن عربی دانسته است (کتاب‌شناسی ابن عربی، به فرانسه، ش ۵۹۱.)

۱۱. الرسالة العاصمیة (عربی)، کشف الظنون (ص ۸۷۷). در این انتساب شک دارم، زیرا در آن رساله از رفتن مؤلف به ماوراءالنهر سخن رفته است.

۱۲. رسالهٔ سهروردی به فخر رازی (عربی)، فهرست فیلمها (ج ۱، ص ۵۱۸).

۱۳. شرح رسالهٔ السیر والطیر. ابن سینا (فارسی). مصنفات ابن‌سینا، مهدوی (ص ۱۷۷)، فهرست فارسی منزوی (ص ۷۵۸)، با توجه به رشف النصائح الایمانیهٔ سهروردی، شرح مزبور نباید از او باشد.

۱۴. رسالة فی السلوک (عربی)، کشف الظنون (ص ۸۷۲).

۱۵. رسالة الفتوة (عربی)، نسخهٔ S.P.113 موزهٔ ملی پاریس. غیر از دو فتوت‌نامهٔ فارسی اوست که انصاری یاد کرده است. جای بحث و تدقیق در این فتوت‌نامه‌های عربی و فارسی سهروردی خالی است.

۱۶. شرح رباعی شیخ شهاب‌الدین سهروردی صوفی. فهرست فیلمها (ج ۱، ص ۵۶۹)، سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر (ص ۱۵۱).

۱۷. کلام شهاب‌الدین السهروردی و شرحه (عربی)، شرح برخی از سخنان اوست. فهرست فیلمها (ج ۳، ص ۱۵۷).

۱۸. کنزالعباد فی شرح الاوراد. (عربی)، شرح اوراد اوست از علی‌بن احمد

غوری. کشف الظنون (ص ۱۵۱۷).

۱۹. اللوامع الغیبیّه (عربی)، نسخه‌های شمارهٔ ۶۳۰ علومی یزد و ۱۲۶ مجلس شورای اسلامی.

۲۰. مشیخة الشیخ شهاب‌الدین عمر السهروردی (عربی)، از مؤلفی ناشناخته. کشف الظنون (ص ۱۶۹۷).

۲۱. المعتقد (عربی)، جنید شیرازی در شدالازار (ص ۷) از آن یاد کرده، و گویا غیر از المعتمد فی المعتقد توران پشتی باشد.

۲۲. مناسک (عربی)، کشف الظنون (ص ۱۸۳۲)، ظاهراً باید همان حلیة الناسک او باشد.

۲۳. نامهٔ سهروردی به کمال‌الدین اسمعیل اصفهانی (عربی)، رک: مقدمهٔ دیوان اصفهانی و فهرست فیلمها، (ج ۱، ص ۴۲۳).

۲۴. نسبت خرقهٔ سهروردی، فهرست فیلمها (ج ۱، ص ۶۷۶).

۲۵. النکات الذوقیّه (عربی)، که به نام الرسالة الشوقیه نیز نامیده شده، و توسط حسام‌الدین یحیی لاهیجی فارسی شده است. فهرست نسخه‌های خطی (دفتر ۵، ص ۴۱۲).

۲۶. وصیت‌نامه‌ها. از سهروردی چند وصیت‌نامه مانده است که بعضی از آنها در میان مشایخ صوفیه معروف و معتبر بوده. رک: روضات الجنان کربلائی (ج ۲، ص ۳۹۹) که به نقل از عبدالرحمن اسفراینی از اعتبار آنها سخن گفته است. نیز رک: فهرست فیلمها (ج ۱، ص ۵۲۷ و ۵۷۰).

۲۷. رشف النصائح الایمانیه (عربی)، در ردِّ یونانی‌مآبی و ردِّ فارابی و ابن‌سینا و منطقی سجستانی و ابوحیان. آقای انصاری از این اثر سهروردی در مقدمهٔ خود اطلاعاتی ناقص داده‌اند. سهروردی این کتاب را در یک مقدمه و پانزده باب به سال ۶۲۱ تألیف کرده، و معین‌الدین معلّم (م ۷۸۹) آن کتاب را با نثری خشک و مصنوع و افزودن دیباچه‌ای مفصل و دو خاتمهٔ خواندنی ـ که فشردهٔ آراء غزالی در تهافت الفلاسفه است ـ با دیدِ فلسفه‌ستیزی عجیب، فارسی کرده است.

۳) ترجمه‌های عوارف المعارف

عوارف المعارف که مهمترین و مشهورترین اثر سهروردی است نیاز به توصیف

ندارد و اگر در اهمیت و تأثیرِ آن مطلبی نوشته شود، از حدِّ یک مقال بیرون خواهد رفت[۱]. این کتابِ سهروردی چندین‌بار به فارسی ترجمه شده، و مصحح در مقدمهٔ خود فقط به ترجمهٔ قاسم داود خطیب دراچه که در حدود ۶۳۹ هـ به ترجمهٔ عوارف پرداخته[۲] و ترجمهٔ اسمعیل عبدالمؤمن اشاره کرده است. سوای دو ترجمهٔ مزبور و مصباح الهدایه ـ که اقتباس و نگارش از عوارف است ـ ترجمه‌های زیر از عوارف المعارف شناخته شده است:

۱) ترجمهٔ ظهیرالدین عبدالرحمن بزغش شیرازی (م ۷۱۶ هـ). رک: شدّالازار (ص ۳۳۹)، بشیر حسین: مخطوطات شیرانی (ج ۲، ص ۲۰۸).

۲) ترجمهٔ صدرالدین جنیدبن فضل‌الله بن عبدالرحمن شیرازی (م ۷۹۱ هـ) به انضمام گزارشی در حلِّ معضلات و مشکلات عوارف به نام ذیل المعارف. هدیة العارفین (ج ۱، ص ۲۵۸)، فهرست فارسی منزوی (ج ۲، ص ۱۱۵۴).

۳) ترجمهٔ کمال‌زاده چلبی. رک: فهرست فارسی منزوی (ج ۲، ص ۱۰۸۶).

۴) ترجمهٔ بهبود علی خراسانی از مردمان سدهٔ ۱۳، به نام نجات السالکین، نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس، شمارهٔ ۲۸۴.

و اما دومین ترجمهٔ عوارف، که سخته‌ترین و دقیق‌ترین آنهاست، ترجمه‌ای است از اسماعیل‌بن عبدالمؤمن بن عبدالجلیل بن ابی‌منصور ماشاده، که در چاپ آقای انصاری از او، به صورت ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی یاد شده است.

مترجم در سدهٔ هفتم می‌زیسته و عوارف را در ۶۶۵ هـ، پس از آنکه دستِ ارادت به دامنِ زین‌الدین عبدالسلام کاموئی، معروف به شاه عراق داده بوده[۳]، بنابه خواهش

---

۱. محققانه‌ترین تحلیل و توصیفی که از عوارف المعارف شده است گفتار بشیردار است که در تاریخ فلسفه در اسلام. گردآوردهٔ م.م. شریف، ج ۱، ص ۴۹۶ به بعد به چاپ رسیده است.

۲. رک : نذیر احمد. «ترجمهٔ قدیمی از عوارف المعارف» بیاض (مجلهٔ تحقیقات فارسی)، ج ۳، ش ۱، ص ۱۱۷.

۳. آقای انصاری وفاتِ او را در سال ۷۰۵ هـ دانسته (مقدمهٔ ترجمهٔ عوارف، ص ۳۴). مأخذ انصاری در این ادعا، صفانامهٔ عماد فقیه کرمانی بوده و نظر به این بیت داشته است:

هفتصد و پنج ز هجرت چو رفت وز صفر از روز همانا که هفت

گفتنی است که بیت مزبور (رک: صفانامه. مثنوی اول پنج گنج. چاپ همایونفرخ، ص ۷۵) متضمن ←

یارانِ خانقاهی، به فارسی برگردانده است.

این اثر ترجمه‌ای متصرفانه و آزاد، اما استوار و پرفایده است. مصحح در مقدمهٔ خود (ص ۳۴) از شیوهٔ مترجم سخن گفته است، و نگارنده بر گفتار ایشان می‌افزایم که این ترجمهٔ عوارف به دلیل ملحوظ نشدن بسیاری از نکات و دقایق متن عربی، پژوهندگان را از متن عربی کتاب و احیاناً از ترجمهٔ کامل آن بی‌نیاز نمی‌کند؛ زیرا سوای بابهای ۲۳ و ۲۴ عوارف که در ردّ و انکار سماع، و اعتنا به آن است و در ترجمه نیامده، بسیاری از اقوال و دقایق عرفانی دیگر نیز در ترجمهٔ مورد بحث دیده نمی‌شود. از جمله قیاس کنید باب چهلم را که در متن مترجم (ص ۱۴۰، چاپ انصاری) به قدر نیم صفحهٔ چاپی است درحالیکه همان باب در متن عربی چهار صفحهٔ چاپی (ص ۳۳۰-۳۳۴) را دربر دارد و حاوی مطالب مهم و مفید عرفانی است.

۴) چگونگی تصحیح ترجمهٔ اسماعیل ماشاده

خوشبختانه، بر اثر مقبول بودن ترجمهٔ مورد بحث، پنج نسخهٔ تقریباً کهن و کامل از آن دردست است که مصحح از چهار نسخهٔ آن مطلع بوده. پنجمین نسخهٔ آن در کتابخانهٔ مدرسهٔ راشدیهٔ خیرپور پاکستان محفوظ است که در فهرست مشترک پاکستان به نام ترجمه‌ای ناشناخته از مترجمی ناشناس معرفی شده[۱].

مصحح محترم، در آغاز براساس نسخهٔ مرادمحمد، به تصحیح این ترجمهٔ عوارف پرداخته، سپس تا بابِ دهم پیش رفته بوده که نسخهٔ برلین (مکتوب ۷۳۳ ﻫ) را دستیاب کرده، و تصحیح پنجاه و یک باب دیگر را براساس آن پیش برده است. با کمال تأسف باید گفت که تاریخ نسخهٔ برلین، مصحح را اغفال کرده وگرنه با توجه به

← سال وفات کامویی نیست، بکله نمایندهٔ سال وفات شیخ نظام‌الدین محمود است که در حدود سال ۶۶۶ از سوی کامویی اجازهٔ ارشاد گرفته است. باری، سال وفات کامویی به تحقیق، نامعلوم است و سندِ متقنی در این مورد دردست نیست، فصیح خوافی از وفات زین‌الدین کامویی امی، در نطنز یاد می‌کند که به سال ۶۹۶ درگذشته است (مجمل فصیحی، چاپ محمود فرخ، ج ۲، ص ۳۷۵). نگارنده در این سخنِ خوافی تردید دارم: زیرا اولاً موضع درگذشت کامویی بنابه قول قهستانی کامو بوده، و ثانیاً قراینی هست که نباید کامویی از سال ۶۸۵ به بعد زنده بوده باشد.

۱. رک : احمد منزوی، فهرست مشترک پاکستان، ص ۱۷۰۶، ش ۳۱۵۴.

قراین نسخه‌شناسی و املایی، نسخهٔ مرادمحمد، سالها پیش از نسخهٔ برلین کتابت شده است. استفاده از نقطه‌ها در شیوهٔ کتابت نسخهٔ مرادمحمد، و مشخص بودن «دال» به صورت «ذال» و علامتهایی که کاتب برای حدفاصل مصراعها و وقفگاههای عبارات به کار برده، و نیز هیأت و صورت خط آن نسخه ـ که کهنگی از سر و روی آن می‌ریزد ـ برهانی است قاطع بر قِدمت این نسخه بر نسخهٔ برلین. اما باید توجه داشت که قسمتی از این نسخه افتاده بوده، و در ۷۹۹ هـ. به وسیلهٔ کاتبی دیگر کتابت شده است.

سوای آنکه از طریق نسخه‌شناسی، نسخه مرادمحمد بر نسخهٔ برلین رجحان دارد، از نظر ضبط و هیأت برخی از کلمات، و نیز وجود افتادگیهای زیاداز نسخهٔ برلین ـ که در بسیاری از موارد، متن مصحَّح با همان نقصها چاپ شده است ـ برتری نسخهٔ مورد بحث را بر نسخهٔ برلین می‌نمایاند. نگارنده عکس نسخهٔ مرادمحمد را تهیه کردم و با متنِ مصحَّح ترجمهٔ عوارف آقای انصاری، قیاسی گذرا و کلی انجام دادم، در زیر به پاره‌ای از تفاوتهای نسخهٔ مرادمحمد با متن مصحَّح ترجمهٔ عوارف توجه می‌دهم، با اشاره به این نکته که مصحح گویا به علت معضلات چاپخانه‌ای، از نمودن اساسی‌ترین اختلافهای نسخ چشم پوشیده‌اند.

□ نسخهٔ مرادمحمد (ص ۷۸): و به زبان افتقار این بیت ترنم می‌کند.

□ چاپ انصاری (ص ۱۳۱): و به زبان افتقار بدین بیت گوید.

□ مرادمحمد (ص ۷۸): و در آن حال به زفان ضعف و نیاز این ناز کند.

□ انصاری (ص ۱۳۱): و در آن حال به زبان ضعف نیاز کند.

بعد از این عبارت در هر دو نسخه رباعی زیر آمده است:

مجنون و پریشان توأم دستم گیر		سرگشته و حیران توأم دستم گیر
هر بی‌سروپای دستگیری دارد		من بی‌سروسامان توأم دستم گیر

از رباعی مزبور دقیقاً پیداست که نیازی، مورد نظر مترجم است همراه با ناز، و این حالتی است روان‌شناسانه، که در تحصیل مراد، در فرهنگ و ادب فارسی روایی داشته، و دارد.

□ مرادمحمد (ص ۷۹): درحال، بساط نشاط ایشان گسترده شود و رواق فراق خراب گردد، زبان وقت ایشان از آن وصال این بیان کند.

□ انصاری (ص ۱۳۴): ... و رواق فراق خراب کرده گردد، زبان وقت این بیان

کند... (عبارت «ایشان از آن وصال» را ندارد.

□ مرادمحمد (ص ۸۰):

از اشارت جنید و شرح شبلی برتریم

وز رموز بایزید و پور ادهم فارغیم

□ انصاری (ص ۱۳۵):

از اشارت جنید و شطح شبلی برتریم

وز رموز بایزید و پور ادهم فارغیم

مصحح در پاورقی صفحهٔ ۲۱۹ نوشته‌اند: شطح و اشارت همخوانی بیشتری دارد. اتفاق را اشارت و شرح همخوانی دارد و اولی، طَلَبِ دومی می‌کند، با توجه به اینکه شبلی در تاریخ تصوف، به شطح‌گویی معروف نیست.

□ مرادمحمد (ص ۸۲): ای دلبری که خوبی بسی تو خوبتری

□ انصاری (ص ۱۳۹): تو دلبری که زخوبان بسی تو خوبتری

□ مرادمحمد (ص ۹۵): و ماجرای عشق می‌گوی تا من می‌شنوم که لطف حضرت ما با بندگان می‌گوید...

□ انصاری (ص ۱۵۴): ... تا من می‌شنوم، که لطف حضرت می‌گوید... (عبارت «ما با بندگان» را ندارد).

□ مرادمحمد (ص ۱۱۷): موکلان قضاساز عافیت شکنند

□ انصاری (ص ۱۸۱): موکلان قضاساز زهد درشکنند

□ مرادمحمد (ص ۱۱۸): و چون شکر را در زلال وصل تجلی جلال بگداخته، و وردِ وقتشان این باشد، شعر...

□ انصاری (ص ۱۸۳) و چون شکر در زلال وصال تجلی جلال بگداخته. قطعه... (عبارتِ «و ورد وقتشان این باشد» را ندارد).

□ مرادمحمد (ص ۱۲۶):

یوسف به نویدی به بن چاه فرو شد

حلاج به بوئی به سرِ دار برآمد

□ انصاری (ص ۱۹۰).

یوسف به بوئی به بن چاه فرو شد حلاج به بوئی به سرِ دار برآمد

□ مرادمحمد (ص ۴۷): زجُنبشش همه آفاق عنبرین گردد.

□ انصاری (ص ۷۸): زجُستنش همه آفاق عنبرین گردد.

□ در صفحهٔ ۱۳۲ چاپ انصاری، در سطرهای ۳ تا ۵ ضمیرها و فعلها مفرد است ولی ابیاتی که در تأیید موضوع مربوط آمده، دارای فعلها و ضمیرهای جمع است: درحالیکه در نسخهٔ مرادمحمد (ص ۷۸)، افعال و ضمایر ابیات مفرد، و مطابق با عبارات موردنظر است.

و نیز بنگرید به این‌گونه تفاوتها، که بین نسخهٔ چاپی و نسخهٔ مرادمحمد به کرات و مرات دیده می‌شود:[1]

مرادمحمد	انصاری
فریشتگان، ص ۷۷	فرشتگان، ص ۱۳۰
استاده، ص ۷۸	ایستاده، ص ۱۳۱
استادن، ص ۷۹	ایستادن، ص ۱۳۳
زفان، ص ۷۸	زبان، ص ۱۳۱
نظر می‌کند، ص ۷۹	نظر کند، ص ۱۳۴
ابوموسی اشعری، ص ۸۴	ابوموسی الاشعری، ص ۱۴۰
عالم بالا، ص ۹۴	عالم اعلا، ص ۱۵۲

باری علاوه بر تفاوتهای مذکور، که مویی از کوه و قطره‌ای از دریا را نمودم، در نسخهٔ برلین، در چند مورد عبارات و ابیاتی افتاده است که مصحح با توجه به نسخهٔ مرادمحمد و دیگر نسخ، آن موارد راکامل کرده است. از جمله بنگرید به صفحهٔ ۱۳۵ نسخهٔ چاپی، و چند موردی که خود مصحح در مقدمهٔ خود (ص ۵۹) به آنها توجه داده‌اند. جای تعجب و شگفتی است که مصحح محترم با آنکه قطعاً بـه بـرتری و بهتری نسخهٔ مرادمحمد پی برده بوده، آن نسخه را اساسِ کارِ تصحیح خود قرار نداده است.

موارد متعدد از غلطهای چاپی نیز در این اثر دیده می‌شود از آن جمله است:

□ صفحهٔ ۱۳۵ : «ای چون تو ندیده جم، آخر چه جمالست این». که باید «ای

---

۱. و بسیار است اختلاف نسخی مهم و پرفایده که مصحح به علت مشکلات چاپخانه‌ای از آنها چشم پوشیده‌اند (؟)

چون تو ندیدی چشم...» خوانده شود.

□ صفحهٔ ۱۵۳:

سحرگهی که غمت فتنه را اساس نهد
میان صبر و دل بنده لامساس نهد
جهان بدل شد و این قاعده خلل بگرفت
خلل نگیرد رسمی که، عشق اساس نهد

با توجه به‌معنای بیت‌اول، وپیوند آن با بیت دوم، و با توجه به نسخهٔ مرادمحمد (ص ۹۵) مصراع سوم را چنین بایدخواند: «جهان بدل‌شد و این قاعده خلل نگرفت».

□ صفحهٔ ۱۸۲:

چرا ترا سوزِ او گرفت امروز دان که فردای ز «وَی» بتر گیرد

به استناد نسخه‌های دیگر، بیت مزبور را چنین باید خواند:

چون ترا سوز او گرفت امروز دان که فردا ز «دِی» بتر گیرد

□ می‌دانیم که ترجمهٔ اسماعیل ماشاده از عوارف المعارف، حاوی فوایدی ادبی است، به این معنی که در ترجمهٔ مزبور، اشعاری از مشایخ صوفیه آمده که بسیاری از آنها از سروده‌های شیرین و شیوای دو نفر از مشایخ بزرگ و گمنام سدهٔ ششم و هفتم هجری است: یکی تاج‌الدین محمود اُشْنُوی، و دیگری فرزندِ وی، یعنی صدرالدین محمد اشنوی. در مقدمهٔ آقای انصاری (ص ۲۹-۳۱) از هر دو اشنهی با اشتباهاتی در نام آنها و نسبتِ یاری دادن مترجم عوارف به محمود اشنوی، یاد شده است. بحث دربارهٔ احوال و آثار آنان در حوصلهٔ این گفتار نیست، نگارنده رساله‌ای به نام «احوال و آثار شیخ تاج‌الدین اشنوی» دردست چاپ و انتشار دارم و در آنجا از پدر و فرزند و آثار و آراء آنان به تفصیل سخن گفته‌ام. خوانندهٔ ارجمند را بدانجا ارجاع می‌دهم، ولیکن در اینجا به نکاتی اشاره می‌کنم که ارتباط با ترجمهٔ عوارف مورد بحث و شیوهٔ کار مصحح دارد.

گفته شد که اسماعیل ماشاده بسیاری از اشعار هردو اشنهی را در ترجمهٔ عوارف آورده‌است. تشخیص دادن اشعار آنان، یکی ازکارهای اساسی در تصحیح این ترجمهٔ عوارف بوده است. خوشبختانه نسخه‌های متعدد ترجمهٔ مزبور، در خیلی جاها، در بازشناسی اشعار آن دو بزرگوار مدد می‌دهند، ولی مصحح محترم در شناسایی این اشعار راه افراط و تفریط رفته و خطاهایی را به قرار زیر مرتکب شده‌اند:

□ دو بیت «ای چون تو ندیده چشم، آخر چه جمالست این...» را که در ص ۱۳۵ آمده در فهرست اشعار (ص ۲۵۰) از تاج‌الدین اشنوی دانسته‌اند که درست نیست؛ زیرا هیچ‌یک از نسخ موجود چنین انتسابی را تأیید نمی‌کند و تصور نمی‌کنم که مأخذ دیگری در این انتساب، مورد استناد مصحح محترم بوده باشد.

□ چهار بیت صفحهٔ ۷۸ با این سرآغاز «سحرگهی که تجلی عشق ساز کنند...» که در چاپ انصاری، گویندهٔ آن ناشناخته مانده، با استناد نسخهٔ مرادمحمد (ص ۴۸) از سروده‌های تاج‌الدین اشنوی است.

□ نیز هشت بیت همان صفحه، با این سرآغاز «سحرگهی که ازل با ابد قرین گردد...» در نسخهٔ مراد محمد (ص ۴۸) از آنِ هموست درحالیکه در چاپ انصاری، از گویندهٔ آن یاد نشده.

□ در چاپ انصاری (ص ۱۲۳)، غزلی آمده در نه بیت، با این تخلص:

«شنوئی» چون سرآید مدحت تو؟ که بس تنگ است میدان مقالت

که مصحح آن را از تاج‌الدین اشنوی دانسته است (ص ۲۴۶) و این انتساب نیز درست نیست زیرا در حدود ده مورد، که گاهی به غزلی کامل از سروده‌های تاج‌الدین در این ترجمهٔ عوارف استناد و استشهاد شده، در هیچ‌یک از آنها، شاعر تخلص نکرده، و حال آنکه فرزند او یعنی صدرالدین محمد در همهٔ غزلیات خود به صورت شنوئی، اشنوی و اشنهی تخلص کرده است. چنانچه در صفحهٔ ۱۲۲ نیز، غزل با تخلص مذکور آمده و در نسخهٔ مرادمحمد (ص ۷۲) و نیز در چاپ انصاری از آن «شیخ و شیخ‌زاده صدرالملة والدین محمد الاشنهی»[1] دانسته شده است، بعلاوه غزل مورد بحث که مصحح آن را از محمود دانسته، در نسخهٔ مرادمحمد، از سروده‌های محمد شمرده شده است.

به هر حال، چاپ ترجمهٔ اسماعیل ماشاده از عوارف المعارف، چه از نظرگاه مطالعات و تحقیقات زبان و ادبیات فارسی، و چه از دیدگاه تتّبعات عرفان و تصوف اسلامی، اقدامی است مفید و تحسین‌انگیز، و اجرِ مصحّح محترم مشکور. امید است که در چاپ دوم، نسخهٔ مراد بخاری، بیشتر مورد تدقیق ایشان قرار گیرد. الحمدلله اوّلاً و آخراً.

۱. در چاپ انصاری کلمهٔ «شیخ» نیامده است.

چهل مجلس*

چهل مجلس در میان مؤلفات و ملفوظات فارسی علاءالدوله (۶۵۹-۷۳۶) بعد از العروة لاهل الخلوة دومین رساله‌ایست که بقیاس با دیگر رسایل فارسی او مفصل‌تر است، و نیز باارزش‌تر. در چهل مجلس دقایق و نکات ارزنده‌ای عنوان شده که در دیگر آثار بازمانده از این دوره نمی‌توان سراغ آنها را گرفت. از آن جمله است: انتقادات علاءالدوله بر اوضاع اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و سیاسی عصری و شناخت نکات صوفیه و برخی از بزرگان تصوف مانند منصور حلاج، جنید بغدادی، ابونصر سراج، محمد غزالی، سعدالدین حمویه، رضی‌الدین علی‌لالا، ابن عربی، نجم‌الدین کبری، مجدالدین بغدادی، اوحدالدین کرمانی، و مخالفت با حکمت یونان و نقد برخی از آرای ابن‌سینا، و انتقاد بر اختلافات مذهبی شیعه و سنی، و دفاع از حرمت اهل بیت، و شناخت بودائیان هندی ـ که در دستگاه مغول با لقب «بخشی» سلطان مغول را با خط و آداب کتابت و عقاید بودائی آشنا می‌کردند[۱] ـ و تعبیر برخی از نکات فقهی، و تأویل پاره‌ای از آیات قرآنی. نیز بعضی ترکیبات تازه و آهنگین زبان فارسی در این متن دیده می‌شود که از نظرگاه دستگاه واژگان زبان فارسی قابل توجه می‌نماید، و هیأت عامیانه و تلفظ برخی از کلمات زبان گفتاری مردم سدهٔ هفتم و هشتم این رساله قابل توجه است، و سرانجام شناخت نمونهٔ نثر گفتاریِ فارسی در آن دوره را می‌توان از طریق این رساله به بررسی گرفت.

اما خوانندهٔ ارجمند اطلاع دارد که چهل مجلس باهتمام آقای رفیع در اردیبهشت سال ۱۳۵۸ از طرف «شرکت مؤلفان و مترجمان ایران» بچاپ رسیده است.

---

*. املاء علاءالدوله سمنانی، تحریر امیر اقبال سیستانی به اهتمام عبدالرفیع حقیقت (رفیع) تهران ۱۳۵۸

۱. رک : تاریخ مغول ۸۷.

سوکمندانه باید گفت که چهل مجلس چاپی نه‌تنها به چهل مجلس نمی‌ماند، بلکه نسخه‌ایست مغلوط، بی‌نظم و مطالب آن درهم آمیخته، با بدخوانیهای مصحح و تصحیحات نادرست. البته تلاشهای کتاب دوستانهٔ فاضل ارجمند ـ آقای رفیع ـ بجای خود حائز اهمیت، و تألیفات ایشان بر همگان شناخته شده است؛ اما تصحیح، فنی است سوای تألیف و نیز دقیق‌تر از آن. نه تنها نسخه‌یابی و تهیهٔ نسخه‌های موجود از یک کتاب بر مصحح فرض است، بل دست او در نمودن مطالب و عبارات و کلمات و حروف و حتی نقطه‌ای از نقوط بسته است به رشتهٔ احتیاط و وسواس، وسواسی حوصله‌طلب و وقت‌گیر.

باری چهل مجلس چاپی را نه می‌توان همان مجالس چهلگانه‌ای برشمرد که علاءالدوله آن را املا کرده بوده است، و نه می‌توان آن را «رسالهٔ اقبالیه» دانست که امیر اقبال سجستانی تحریر کرده است. نگارنده در این مقال در پی آن نیست که جمیع عقده‌های کور نسخهٔ چاپی چهل مجلس را بازنماید، زیرا بزودی رسالهٔ مزبور در مجلد دوم از مصنفات و امالی علاءالدوله ـ باهتمام نگارنده ـ عرضه خواهد شد؛ اما مواردی را بازمی‌گوید تا درهم‌آمیختگی، عدم نسخه‌شناسی و کتابشناسی، بدخوانی و تصحیحات نادرست مصحح نموده شود.

نکتهٔ قابل توجه اینست که در تذکره‌ها و فهارس متأخران چهل مجلس به نامهای رسالهٔ اقبالیه[1]، رسالهٔ مجالس علاءالدوله[2]، و چهل مجلس خوانده شده است. درحالیکه آقای رفیع در مقدمهٔ خود (ص بیست و هشت) کتابی به نام «رسالهٔ اقبالیه» به علاءالدوله نسبت داده‌اند که بظن ایشان تألیفی است جداگانه. آغاز رسالهٔ مزبور را نیز فاضل محترم نقل کرده‌اند بـاین صورت: «حکایت منصور حلاج [در افتاد] و اخی علی مصری سؤال کرد که حال او را به مشایخ چه نسبت بوده است؟ شیخ فرمود که: در راه مقامات است هرکه به سرای درآید.»

درحالی‌که رسالهٔ مزبور کتابی مستقل و رساله‌ای جداگانه نیست، بل قسمتی از

---

۱. رک : روضات الجنان ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۳. کربلائی مطالبی را نزدیک به عبارات مذکور در چهل مجلس نقل کرده است. از جمله قیاس شود این نکته که چرا علاءالدوله از میان مشایخ عبدالرحمن اسفراینی را برگزیده. نیز رک روضات، ج ۲، ص ۲۹۷ قیاس شود با چهل‌مجلس چاپی ۱۱۶، نفحات ۴۳۸ قیاس شود با چهل‌مجلس ۱۳۷، طرائق، ج ۱، ص ۳۲۲ قیاس شود با چهل‌مجلس ۱۳۷.

۲. مقدمهٔ یک نسخهٔ خطی.

مجلس پنجم همین کتاب چهل مجلس است. در مجلس پنجم از چهل مجلس چاپی صفحهٔ ۱۵ می‌خوانیم و بخوانید: «و بعد از آن حکایت منصور حلاج درافتاد، و اخی علی مصری سؤال کرد که حال او را به مشایخ چه نسبت بوده؟ شیخ قدس سره فرمود که در آن راه مقامات است و احوال. هرکس به سرایی درآید... الخ.»

نیز، همچنانکه، از نام این رساله برمی‌آید، بایستی که رسالهٔ مزبور دارای چهل مجلس باشد، درحالیکه در چاپ مزبور رسالهٔ مورد نظر متضمن «پنجاه و نه» مجلس می‌باشد. اگر مجالس درسی مدارس قدیم را مد نظر بگیریم، و یا ملفوظات بزرگان عرفان را مورد تأمل قرار بدهیم، خواهیم دید که موضوعاتی که خطیب و گویندهٔ مجالس در مجلس خاص عنوان می‌کند، از یک دست و از یک قبیله‌اند. در چهل مجلس نیز این تجانس و تناسب کاملاً مشهود است. صرف‌نظر از یکی دو مورد، هریک از مجالس مشتمل بر دقایقی است خاص و بهم‌بافته و دارای نظم معنائی دقیق. حال آنکه در نسخهٔ چاپی چهل مجلس این ارتباط و نظم معنائی مورد نظر مصحح نبوده، و در نتیجه مطالبی از یک مجلس انداخته شده و به مجلس مابعد چسبانیده شده، و بافت معنائی رسالهٔ مزبور بهم پاشیده است. مثلاً دو مجلس هشتم و نهم (ص ۲۷-۳۰ چاپی) در جمیع نسخه‌ها یک مجلس است نه دو مجلس. و از نظرگاه موضوعی هم بهتر آنست که یک مجلس باشد. نیز مجالس دوازدهم تا شانزدهم که در چاپ فاضل محترم پنج مجلس بشمار رفته است، در همهٔ نسخه‌ها متضمن یک مجلس ـ مجلس بیست و پنجم ـ می‌باشد که البته چهار مجلس ـ مجلسهای سیزدهم تا شانزدهم ـ در باب ولایت و نبوت و کیفیت تفضیل نبوت بر ولایت و تأویل حروفی خاتم نبی و خاتم ولی می‌باشد، و بدون شک نمی‌توان آن را چند مجلس به حساب آورد.

نیز در نسخهٔ چاپی مجلسهای هفدهم تا بیستم، چهار مجلس نموده شده، درحالیکه در نسخه‌ها و نسخهٔ مصححهٔ ما یک مجلس نموده شده است، و با چنین احصایی نسخه‌های دیگر دارای چهل مجلس و مطابق و مناسب با نام این رساله می‌باشد، درحالیکه نسخهٔ چاپی دارای پنجاه و نه مجلس است، و آقای رفیع در مقدمهٔ خود (ص ۷) در این مورد نوشته‌اند که: «با توجه به مطالب متن کتاب متأسفانه تقسیم‌بندی آن به چهل مجلس ممکن نگردید.»

در پایان نسخهٔ چاپی بقدر پنج صفحه رساله‌ای مندرج است که مشتمل بر

نصایح پیامبر اکبرم به علی (ع) می‌باشد. این رساله نه از تألیفات علاءالدوله است و نه از امالی او؛ بلکه بخشی از رساله‌ایست معروف به «وصایا» از تألیفات عبدالخالق غجدوانی از مشایخ نامبردار سدهٔ ششم هجری که باهتمام نگارنده چاپ شده است. رجوع شود به اوصاف الاشراف، طبع ۱۳۶۱، صفحات ۲۲۳-۲۴۹.

گذشته از اینها، مصحح گاهگاهی تصحیحاتی کرده است نادرست، بطوریکه هیأت نسخه را نادرست نموده است. مثلاً در صفحهٔ ۱۱۳ «شیخ احمد جوزجانی» ضبط کرده، و ضبط اصل نسخه را که «جوربانی» بوده به قسمت نسخه بدلها برده است. این شیخ احمد جوربانی یاگورپانی از مشایخ معروف سدهٔ هفتم و از اصحاب رضی‌الدین علی‌لالاست که به دلیل تازه‌آوریهای وی در باب ذکر، صوفیه به او لقب «سلطان الذاکرین» داده‌اند. ترجمهٔ احوال و اقوال و اذکار وی در نفحات‌الانس، صفحهٔ ۴۳۸، و روضات‌الجنان (ج ۲، ص ۵۹۱) و طرائق الحقائق (ج ۳، ص ۷۰) آمده است. نیز در صفحهٔ ۱۱۵ نسخهٔ چاپی «جوزجان» آمده است، که آن نیز «جوربان» یا «گورپان» است، و دیهی بوده از توابع اسفراین، و یاقوت حموی نام آن ده را به صورت «کوه‌ران» ضبط کرده است. (معجم البلدان، ج ۴، ص ۴۸۹).

در صفحهٔ ۱۴۴ بیتی ی‌مده است فارسی که بسیار آهنگین می‌نماید، و مصراع دوم آن مثل سایر شده. مصحح محترم بیت مزبور را بصورت نثر در میان عبارات دیگر مجلس پنجاه و هشتم آورده، و آن بیت اینست:

نکو بین باش اگر عقلت بجایست   وگر بی‌عیب می‌جوئی، خدایست[1]

در صفحهٔ ۸۳ می‌خوانیم: «بعد از آن به چند گاه شیخ مجدالدین بیامد و مرید شد، و مردی بس لطیف بود و آنکه می‌گویند نامرد بوده است، خلاف است، مرد تمام بود، اما صورت بس لطیف داشت.» کلمهٔ «نامرد» در اینجا هیچ مناسبتی ندارد زیرا همهٔ تذکره‌نگاران در شرح حال مجدالدین بغدادی به جمال و زیبایی صورت او اشاره کرده‌اند، و بعضی نسبتهای ناخوش نیز به او داده‌اند. (روضات ج ۲، ص ۵۹۴) و نیز می‌دانیم که یکی از معانی «امرد» بی‌موی است، کسی که در صورتش موی نرسته باشد. (لغت‌نامه) و هم «مرد تمام» در عبارات مزبور به معنای شخص بالغ و رسیده است. بنابراین کلمهٔ «امرد» بجای نامرد، که در دیگر نسخ چهل‌مجلس نیز آمده

---

۱. رک : امثال و حکم دهخدا ۴۴۸.

است، مناسب‌تر می‌نشیند.

در صفحهٔ ۱۰۲ می‌خوانیم: «و مرا در اول درویشی این واقع شد که املاک بسیار خریده بودم، بوجهی که در آن شبهه بود... و دیگر نقد بسیار بود که از ارغون به من رسیده بود. و مدتی در گفت‌وگوی بودم که وجه احسن کدام است. علما و عقلاء این [و] آن اتفاق کردند که آن اموال با ارغون نمی‌شاید در کردن.» اولاً مصحح «عقلاء دین» را بد خوانده، و ثانیاً بر اثر بدخوانی مزبور «و» افزوده، و ثالثاً به معانی «درکردن» توجه نکرده است. «درکردن» را در کتب لغت به معنای بیرون کردن و گنجانیدن، کم کردن، حط کردن و موضوع کردن آورده‌اند. درحالیکه مقصود از علاءالدوله و فتوای علماء دین اینست که اموال و وجوه نباید به ارغون واپس داده شود. بنابراین «ردکردن» درست استه، نه «درکردن».

در صفحهٔ ۱۳۴ می‌خوانیم: «هیچ کس مرد را پیش از بلوغ یا پیش از مجاهده صوفی می‌گوید؟» در اصل فعل به صیغهٔ جمع یعنی «می‌گویند» بوده، و مصحح «می‌گوید» ضبط کرده، و صورت جمع را به پاورقی منتقل کرده است. درحالیکه می‌دانیم که در نثر فارسی پیشین معمول بوده که برای «هیچ کس» هم فعل جمع و هم فعل مفرد می‌آورده‌اند. (رک : سبک‌شناسی، ج ۱، ص، نیز رک تفسیر قرآن مجید، باهتمام جلال متینی، ج ۱، ص ۸۴-۸۵)

در صفحهٔ ۲۱ مصحح «پادشا» را بصورت «پادشاه» تصحیح کرده است! درحالیکه می‌دانیم هر دو تلفظ در میان فارسی زبانان رایج بوده، و در متون دیرینهٔ فارسی نیز هر دو تلفظ کلمهٔ مزبور آمده، و حتی ضبط لغت‌نویسان دقیق معاصر نیز بصورتهای «پادشا» و «پادشاه» می‌باشد. (رک فرهنگ فارسی معین، ذیل همان کلمه)

همچنان مصحح بدخوانیهایی داشته است بحدی که در بعضی موارد عبارات رسالهٔ مورد بحث مطلقاً مفهوم نیست. نگارنده ذیلاً به چند نمونهٔ فاحش آن اشاره می‌کند.

در صفحهٔ ۱۴ می‌خوانیم: «و استاد او عبدالله مغربی نامه‌ها نوشته بود، و مشایخ اطراف که همچنین شخصی را می‌باید که بخود راه ندهد.» «به مشایخ اطراف» درست است، و ضبط نسخه‌ها نیز چنین است.

در صفحهٔ ۱۵ می‌خوانیم: «و شیخ جنید خادم را فرمود که مردی بر در خانقاه مگذارد.» در اصل نسخهٔ منحصر به فرد ایشان «بر دری خانقاه» بوده و به «در خانقاه»

تصحیح کرده و نوشته‌اند: «ی در اینجا علامت کسره است. در قدیم گاهی کسره را بصورت ی می‌نوشتند.» گذشته از آنکه «بر دری خانقاه» نیاز به تصحیح و حذف کسره اضافه یعنی «ی» ندارد، جمله نیز نامفهوم می‌نماید و یک فعل کم دارد. در نسخهٔ مصححهٔ ما و سایر نسخ چهل‌مجلس عبارت مزبور چنین است: «... فرمود که: مردی بر دری خانقاه ایستاده، او را در خانقاه مگذار.»

در صفحهٔ ۱۶ آمده: شنیدید که شخصی آمد و بر سر کوه ایستاده، برفتند تا او را ببینند.» «شنیدید» غلط و «بشنیدند» یا «شنیدند» درست است، و همهٔ نسخ نیز چنین است.

در صفحهٔ ۱۹ می‌خوانیم: «... البته اگر اتفاق افتد، جهاد خواهم کرد، و جهت این هم می‌خواسته‌ام که به شام روم و آنجا با کفار جهاد کنم که چهار رکن از دین اسلام است.» «این هم» غلط و «این مهم» طبق ضبط سایر نسخ درست است، و نیز جملهٔ «که چهار رکنی از ارکان اسلام است» آمده. البته ضبط نسخهٔ ایشان را می‌شود با «چهارم رکن» نیز تصحیح کرد.

در صفحهٔ ۲۶ می‌خوانیم: «پس چون علم بشر محیط ذات او تواند شد، من کل الوجوه ادراک نتواند کرد.» «تواند شد» غلط و «نتواند شد» که ضبط سایر نسخ نیز چنین است، درست است.

در صفحهٔ ۵۱ آمده: «چون این ضعیف پرسید از مخدوم شیخ قدس سره این فایده فرموده بود پیش از حضور این ضعیف. از تقریر اخی علی سیستانی نوشته شد.» عبارت مزبور در سایر نسخ چنین است: «چون این ضعیف برسید، مخدوم دام‌ظله این فایده فرموده بود پیش از حضور این ضعیف. پس از تقریر اخی علی سیستانی نوشته شد.»

در صفحهٔ ۵۲ می‌خوانیم : «مرا پسری بود نوح نام، چهارساله بود، و من هرگز نمی‌گذاشتم که او را پیش من آورند. با او سخن نمی‌گفتم، الا با مادر می‌بود، بواسطهٔ آنکه او، را، در اوقات خود چنان مستغرق کرده بودم که اگر به سخن مشغول می‌شدم، ورد من فوت می‌شد. مصحح محترم «اوراد و اوقات» را «او، را، در» خوانده است.

در صفحهٔ ۱۰۹ می‌خوانیم: «روزی علی‌ابن ابی‌طالب بر اشتر نشسته بود، و کمال زیاد راکه صاحب سرا بود بر پشت خود.» می‌دانیم که کمیل‌بن زیاد صاحب سر علی (ع) بوده نه صاحب سرای او. زیرا در همان خطبه، صاحب سر بودن کمیل در

نزد علی مذکور است، بطوریکه کمیل به علی (ع) گفته است: اولست صاحب سرک. (رک: جواهرالاسرار، طبع اصفهان، ص ۳۴) نیز جملهٔ دوم ناقص است و نیاز به «فعل» دارد. در سایر نسخ آمده است: «وکمیل بن زیاد راکه صاحب سر او بود، بر پشت خود بنشاند.»

نیز نسخهٔ مصححهٔ آقای رفیع بقیاس با سایر نسخ خطی چهل مجلس نواقص و معایبی دارد که ذیلاً باختصار از آنها یاد می‌کنیم.

نسخهٔ چاپی چهل‌مجلس	نسخهٔ مصححه ما
ص ۶. بدعت و حرام‌خوا	* بدعت و حرام‌خواری
ص ۱۳. قیاس که	* قیاس کن.
ص ۱۵. و ریسمان سگ بمیان فرو برده.	* و ریسمان سگ به میان فرو زده.
ص ۱۷. سر تا پایان.	* سر تا پا.
ص ۲۲. صدهزار بهتر او هستند.	* صد هزار به از او هستند.
ص ۳۶. چه هرچه است و نام وجود دارد، از چهار مرتبه بیرون نیست: یا ذات حق است، یا افعال حق است.	* چه هرچه هست و نام وجود دارد، از چهار مرتبه بیرون نیست: یا ذات حق است، یا صفات حق است، یا افعال حق است، یا آثار افعال حق است.
ص ۴۳. درویش دل کرد.	* درویش سؤال کرد.
ص ۶۰. با ارغون روز به خیمهٔ غم خود نشسته بود.	* با ارغون روزی اندر خیمهٔ عم خود نشسته بود.
ص ۶۱. بگریخت و در زیر نهالچهٔ من درآمد.	* بگریخت و در زیر نالینچهٔ من درآمد.
ص ۱۱۴. دیگر فرمود که اصل خلوت سی روز بود، و آنکه خلوت‌نشینی موسی علیه‌السلام چهل روز شد، آن بود که نقصانی افتاده بود. روز زیاده شد وگرنه نیت سی بیش نبوده.	* دیگر فرمود که خلوت را در اصل سی روز بود، و آنکه خلوت موسی علیه‌السلام چهل روز شد، آن‌بود که نقصانی افتاده بود، ده روز زیاده شد... الخ.
ص ۱۱۷. تا غایتی که تا از خلوت بیرون نیامدی، سماع برنخواستی.	* تا غایتی که تا از خلوت بیرون نیامدی، به سماع برنخاستی.
ص ۱۲۰. شیخ سعدالدین حموی پرسید که محی‌الدین اعرابی را چون	* شیخ سعدالدین حموی را پرسیدند که محی‌الدین را چون یافتی؟ گفت: بحر

یافتی؟ گفت: بحر مواج لانهایت. که گفتند شیخ شهاب‌الدین را چگونه یافتی. گفت: نور متابعة النبی فی جبین السهروردی شیء آخر.	مواج بی‌کرانه. آنکه گفتند: شیخ شهاب‌الدین را چون یافتی؟ گفت: نور متابعة... الخ.

بهرحال سوای بدخوانیها و تصحیحات نابجا و گاه نادرست مزبور، افتادگیهای نسخهٔ «منحصربفرد» مصحح فاضل بقیاس با نسخ دیگر بحدیست که می‌توان گفت که: یک چهارم متن چهل مجلس در نسخهٔ منحصربفرد ایشان نیامده، و ظاهراً کاتب آنها را انداخته است. نقل همهٔ افتادگیهای نسخهٔ ایشان، که گاهی بقدر یک و یا دو صفحهٔ چاپی می‌باشد، در حوصلهٔ این مقال نیست، فقط بعنوان مثال دو سه مورد آن را متذکر می‌شوم.

نسخهٔ چاپ شده	نسخهٔ مصححهٔ ما
ص ۱۳. هرچند که نور مشایخ بیشترین است چه سنت الهی خود اینست که بر وسایط خاصیتی نهاده است که هرچند در تکمیل چیزی واسطه بیشتر، آن چیز به کمال‌تر باشد.	* هرچند نور مشایخ بیشتر بود، راه روشن‌تر بود، و مدد ایشان بیشتر. چه سنت الهی خود اینست که بر وسایط خاصیتی نهاده است که هرچند در تکمیل چیزی واسطه بیشتر باشد، آن چیز به کمال‌تر بود.
ص ۱۳. نمی‌بینی که درختی در کوه، بی‌واسطه زیادت شود، و درخت را بر درخت دیگر وصل کنند و میوهٔ آن لطیف‌تر و لذیذ گردد.	* نمی‌بینی، درختی که در کوه پیوسته رسته است، میوهٔ او چنان لطیف نیست از آن درخت که بواسطهٔ باغبان در باغ رسته باشد.
ص ۱۶. و از مشایخ غیرحارث محاسبی هیچ کس دیگر منصور را اثبات نکردند اما مرا در آن وقت که حال گرم بود بطریق عبرت نزد او رفتم و چون مراقبه کردم، روح او را یافتم در علیین در مقام عالی... الخ	* حارث محاسبی گفت: هیچ کس منصور حلاج را اثبات نکردند؛ اما مرا در آن وقت که حال گرم بود... الخ.

باری با آنکه قدر زحمات مصحح فاضل در طبع چهل مجلس مسلم است، ولیکن باید گفت که رسالهٔ پنجاه و نه مجلس چاپی ایشان هرگز نمی‌تواند چهل‌مجلسی باشد که علاءالدوله آن را املا کرده، و نه رساله اقبالیه‌ایست که امیراقبال سیستانی آن را تحریر کرده است.

اثری از سهروردی در ردِّ فلسفهٔ یونانی

I : مدخل

جمال‌الدین حلبی گوید:

«... القصّه مرا عزیمت به شام افتاد و خاطرِ من از مُلکِ کفّار ملول شد، برفتم تا به موصل رسیدم. شب به مسجد جمعه رفتم و آنجا بودم، چون چشم من بغنود، کسی مرا می‌گوید که: آنجا نمی‌روی که فایده گیری؟ من نظر کردم، جمعی دیدم در میان مسجد، حلقه زده، نشسته‌اند، و یکی در میان ایشان نشسته و نوری از سرِ او به آسمان پیوسته، و سخن می‌گفت و ایشان می‌شنودند. گفتم: آن کیست؟ گفتند: این مصطفی است صلعم. من پیش رفتم و سلام کردم، جواب گفتند و مرا در حلقهٔ خود جای دادند. چون بنشستم، پرسیدم که: یا رسول‌الله ما تقول فی حقّ اُبوعلی‌سینا؟ فرمود: هو رجلٌ اضلّه الله تعالی علی علمه. گفتم: ما تقول فی حقّ شهاب الدین المقتول؟ قال: هو من متبعه»[1].

این رؤیای جمال‌الدین حلبی، چه در واقعه دست داده باشد و چه برساختهٔ ذهنِ صوفیان باشد؛ سوای اینکه ستیزِ آنان را با حکمت و حکما می‌رساند، ارتباطی دارد استوار، با آراء خصمانهٔ حجة‌الاسلام ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) با فلاسفه و آراء آنان. می‌دانید و می‌دانیم که غزالی از پسِ آنکه بر بهره‌ای عظیم از یافته‌ها و تأمُّلات فیلسوفان آگاه شد، همچنانکه پیش از تتبُّع آراء فلسفی، قصد کرده بود، به ردّ

---

۱. علاءالدوله سمنانی: چهل مجلس، نسخهٔ خطّیِ بودلیان اکسفور، شمارهٔ ۱۴۴۶، ۱۹۵-۱۹۶. نیز رک: همان کتاب، مجلس سی و سیوم که همانند تهافُت الفلاسفه غزالی پاره‌ای از سخنان فیلسوفان اسلامی را برمی‌شمارد، و ردّ می‌کند.

و طرد آنها پرداخت و کتابی ساخت به نام تهافُت الفلاسفه[۱]؛ و در آن آراء حکمای یونان و فلاسفهٔ مسلمان، چونانِ فارابی و ابن‌سینا را به نقد و وارسی برداشت و به شیوهٔ خود، تناقض‌گویی آنان را وانمود و به گمان خود آنان را تعجیز کرد و هدم آراء ایشان را لازم و واجب دانست[۲].

این رُخداد ـ مطرح شدنِ تهافُت الفلاسفه ـ در جهانِ اسلام، اثراتِ سوزناک و دل‌آزاری برجای گذارد؛ نه‌تنها تلاشهای سودمند پیشینیان را ـ که در خصوص «جمع میان دین و فلسفه» متحمّل شده بودند ـ از کارکردِ مؤثّرش بازداشت و بی‌بهر و ثمر گذاشت[۳]، بل مفتاحِ بابیِ شد ناباب، که طیِّ هفتصد تا هشتصد سال دیگر ـ گاه بصورت رسمی و گاه بهیأت غیررسمی، و گاه از روی سوءنیّتِ ارباب قدرت و گاه از لحاظ تجربه‌هایِ شخصی اصحاب صفوت ـ گشاده ماند؛ بطوریکه در سده‌های بعد تعجیز فلاسفه و تضعیف فلسفه وسیله‌ای شد از برای حاکمانِ «تاریک‌روانِ برون‌روشن»، آن‌چنانکه هرجا دیده‌وری سر برمی‌آورد که با براهین و دلایل بیِّن، واقعیتهای زندگیِ مسلمانان را عنوان کند، به هدم و نابودی او و آثارش علَم می‌شدند و یا همراهانِ اندیشه‌ورِ خود را به ساختن و پرداختن مؤلَّفه‌ای در رد او و دیگر فلاسفه ترغیب و تحریض می‌کردند. چنانچه مبارزالدین محمدبن المظفر یزدی در سال ۷۶۰ هجری، در نواحی فارس و کرمان و یزد و اصفهان قریب به چهار هزار

---

۱. تهافت غزالی بارها بچاپ رسیده است اما چاپ انتقادی آن کتاب باهتمام موریس بویج به سال ۱۹۲۷ میلادی در بیروت انجام شد. این کتاب به زبانهای اسپانیائی، آلمانی و انگلیسی ترجمه و چاپ شده است (رک: عبدالرحمن بدوی: مؤلَّفات الغزالی، چاپ دوم ۱۹۷۷، ش ۱۸). دانشمند محترم آقای دکتر علی اصغر حلبی نیز ترجمهٔ روانی از آن کتاب به فارسی عرضه داشته‌اند که تاکنون دو بار در سالهای ۱۳۶۱ و ۱۳۶۳ در تهران منتشر شده است. چاپ دوم ترجمهٔ مزبور متضمّن مقدمه‌ایست شیرین و پراشارت و خواندنی.

۲. گفته‌اند که غزالی پس از پرداختن تهافت، از فلسفه دوری کرد. ظاهر امر چنین می‌نماید، اما آثار دورهٔ سوم زندگی وی نشان می‌دهد که مثلاً در احیاء علوم‌الدین از معاذلة النّفس هرمس حکیم متأثر شده، و در مشکاة الأنوار از تساعات افلوطین اثرپذیر بوده است. و بهمین دلیل است که ابوبکر بن العربی ـ مؤلّف احکام القرآن ـ در حقِ او می‌گوید: «شیخنا ابوحامد دخل فی بطون الفلاسفة ثمّ أراد أن یخرج منهم، فما قَدَر». نیز بنگرید به: عبدالرحمن بدوی: دورالعرب فی تکوین الفکر الاروبی، چاپ دوم، کویت ۱۹۷۹، ص ۱۸۹.

۳. نیز بنگرید به: علی اصغر حلبی، تهافت الفلاسفه ۱۸-۱۹.

مجلّد از کتبِ فلسفی را به آب شست[۱]. و در عصر عبیدالله شیبانی ـ سدهٔ نهم و دهم ـ فضل‌اللهبن روزبهان خنجی ـ که دستورالعملی از برای حکومت اسلامی برای وی پرداخت ـ او را از نیرو و نفوذ فیلسوفان هشدار داد، و نوشت که: آنان «اصلاً به مسلمانان نمی‌رسند، بلکه اسلام را ضرر می‌رسانند»[۲]. و در سدهٔ یازدهم نیز، فلاسفه از طعن و لعن اهل ظاهر، آرام نداشتند چنانکه ملاصدرا شیرازی (م ۱۰۵۰) ـ با آنکه در توفیق و تزویج عقاید فلسفی و آراء مذهبی ـ شیعی، اهتمام تام و تمامی ورزید امّا حتّی از پسِ مرگ، از نیشِ زبانِ متقشّفه و ظاهرگرایان درامان نبود. چنانچه صاحب لؤلؤة البحرین[۳] در ترجمهٔ او آورده است که یکی از یاران ما در خصوص فرزندِ وی ـ میرزا ابراهیم شیرازی ـ گفته است که «او براستی مصداق یخرج الحیّ من المیّت است»[۴].

در سدهٔ هفتم نیز که آثار فیلسوفان ـ و از آن جمله خصوصاً آثار ابوعلی‌سینا ـ مورد توجّه و تتبُّع کتابخوانان و متفکّران مسلمان بود، الناصرلدین الله (۵۷۵-۶۲۲) درپیِ آن شد تا شفای ابن‌سینا را، شقا بنماید، بهمین جهت شیخ شهاب‌الدین سهروردی صوفی را (۵۳۹-۶۳۲) ـ که در میان اهل قلم و ارباب اندیشه از حرمتی درخور برخوردار بود ـ برگزید تا فلسفه‌زدایی او را برای مسلمانان توجیه کند؛ او نیز، نه‌تنها با شستنِ شفای بوعلی[۵]، خلیفهٔ عباسی را خوشامد گفت، و بدین کارش ترغیب کرد و سپاسش گزارد[۶]؛ بل به تبع و بر اثرِ غزالی، فارابی و ابن‌سینا و... را «مخانیث أمّت اسلام» خواند و در ردِّ فلسفه کتابی ساخت به عربی، با نام رشف النصائح الایمانیة وکشف الفضائح الیونانیة، که تاکنون چاپ نشده و شناخته نیست،

۱. ترجمهٔ رشف النصائح الایمانیه، بندِ ۵۶ ارجاعات براساس تقسیماتی است که در متن مصحح نگارنده رعایت شده.

۲. سلوک الملوک، تصحیح محمدعلی موحّد، تهران ۱۳۶۲، ص ۹۳.

۳. ص ۱۳۱.

۴. یعنی پسری دیندار چون ابراهیم از پدری بی‌دین چون صدرا، مصداق فراز آمدن زنده است از مرده.

۵. بنگرید به: یافعی، مرآة‌الجنان، چاپ حیدرآباد، ۸۰/۴.

۶. بنگرید به: بدیع‌الزمان فروزانفر؛ مقدّمهٔ مناقب اوحدالدین کرمانی، تهران ۱۳۵۷، ص ۵۸.

و نگارنده درین گفتار مترصد تعریف همین کتاب هست[۱].

II : مقصد یکم

بی‌تردید، پس از عوارف المعارف، از مهمترین و معروفترین آثارِ سهروردی، کتاب رشف النصائح الایمانیه است که مؤلِّف، آن را در جمادی‌الأول از سال ۶۲۱ هجری[۲] تألیف کرده. مؤلِّف در سبب تألیف این کتاب می‌نویسد: «هرچند عنایات الهی عنانِ همّت را بجناب علوم حقیقی که میراث انبیا علیهم السّلام است معطوف گردانیده بود و صرف عمر عزیز به ذکر مقابح این طایفه (= فلاسفه) رخصت نمی‌داد، اما همچنان غیرت دین، آتشِ تهیُّج می‌افروخت، و عصبیّت حوزهٔ یقین حدود دواعی تشحیذ می‌کرد که بر رغم علوم مذموم ایشان انشاء کتابی کنم و تهافُت فلاسفه و متابعان ایشان را رساله‌ای املاء کنم... و اگرچه ترک فضول و اشتغال به اصلاح حال خویش از شیمهٔ پسندیدهٔ اهل سلوک است و اهتمام به عمارت باطن و تزکیهٔ نفس و تجلیهٔ مرائی دل دَأب ارباب قلوب تواند بود، أمّا چون طغیان اهل خذلان از آن مرتبه گذشته بود که تحمّل را مجال امکان ماند و تعسُّف این طایفه از آن تجاوز نموده که اعراض و اغماض می‌توانست نمود، دعات تقویت دین محمّدی بر این عزیمت الزام نمودند... بنابرین دواعی صدق، نیّت را بجانب انکسار شوکت و انفلال حدّتِ ایشان مصروف گردانید و عنایت ازلی مجامع دل را به ساحت تیسیر این مطلوب موقوف داشت تا زبانِ صفا طویّت به املای این کتاب توفیق یافت و بیان خلوص همّت به انشای این [در] سنه احدی و عشر و ستمائه ـ با وجود آنکه ضعف بصر مانع از مطالعهٔ کتب بود ـ توفیق به املای این کتاب رفیق گشت»[۳].

این اثر سهروردی پس از انتشار، در میان دانشیان و فاضلان سدهٔ هفتم و هشتم

---

۱. در نسخهٔ موزهٔ بریتانیا سنه ۶۲۶ آمده که غلط است؛ زیرا الناصرلدین‌الله در ۶۲۲ مرده است درحالیکه کتاب رشف النصائح برای او تألیف شده. پس باید سال ۶۲۱ که در متن عربی و متن مترجَم ـ نسخهٔ سپهسالار ـ آمده، درست باشد.

۲. در نسخهٔ موزهٔ بریتانیا سنه ۶۲۶ آمده که غلط است؛ زیرا الناصرلدین‌الله در ۶۲۲ مرده است درحالیکه کتاب رشف النصائح برای او تألیف شده. پس باید سال ۶۲۱ که در متن عربی و متن مترجَم ـ نسخهٔ سپهسالار ـ آمده، درست باشد.

۳. ترجمهٔ رشف النصائح، بند ۸۲۹.

شهرت زیادی یافت و پشتیبانان و مخالفانی پیدا کرد[۱]. ضیاءالدین ابوالحسن مسعود بن محمود شیرازی از عالمان و مشایخ نامبردار سدهٔ هفتم (م ۶۵۵) با این اثرِ سهروردی خصومت می‌ورزید و کتابی در ردّ و جواب آن پرداخت به نام کشف الأسرار الایمانیة و هتک الأستار الحطامیة؛ بطوریکه پس از چندی آن کتاب را به دو رسالهٔ دیگر در خصوص حکمت اسلام و عظمت شأن و شوکت حکمای مسلمان، مذیل کرد: یکی به نام اشارات الواصلین، و دیگری الرسالة الکنه (؟)[۲]. اما همچنانکه تهافُت التهافُت ابن رشد، هرگز نتوانست بر رونق و بازار تهافت الفلاسفهٔ محمد غزالی، اثری کاری و نابودکننده داشته باشد، ردّیهٔ مسعود شیرازی نیز نتوانست از شهرت و رونق رشف النصائح الایمانیهٔ سهروردی بکاهد، چنانچه در سدهٔ هشتم، بقول معین‌الدین یزدی «از میامن دولت محمّدی و صفای نیّت مؤلِّف: شهرت و قبول این کتاب (= رشف النصائح) همعنان صبا، به آفاق رسیده و با انوار خورشید به اطراف اقالیم مشهور، مذکور گشته، اهل دل را انیس روح‌افزای شد و سالکان راه حق را جلیس غم‌زدای آمد»[۳].

باری سهروردی درین کتاب کوشیده است که الهیات اسلامی، مسایل روح، نبوَّت، معاد و حشر و نشر و صفا و اخلاق و افعال باری‌تعالی را در پانزده باب و یک خاتمه، بیِّن دارد و بر خوانندهٔ گمراه که به مطالعهٔ آراء نبهره و زایف فلاسفه می‌پردازد، پیدا سازد که انقطاع از علوم عقلی، و تعلّق به علوم اسلامی، سرمایهٔ رستگاری و درستکاریست. از آن روی که مؤلِّف بر علوم اسلامی اعمّ از علوم ظاهری و باطنی، تسلّط کامل داشته، درین زمینه کاملاً موفق و فیروز است، ولیکن در نااستوار نمودن آراء فلاسفه و ناسخته نشان دادنِ نکات فلسفی، بسیار ضعیف و

---

۱. عجیب است که سرنوشت این اثر سهروردی، سوای اشتراک در مطالب، شباهتی به تهافت غزالی دارد. چندانکه، همانگونه که بر ردِ تهافت غزالی، تهافت التهافت را أبی الولید محمد بن احمدبن رشد نوشت، هتک الاستار الحطامیه را هم ابوالحسن مسعود شیرازی بر ردِ رشف النصائح پرداخت.

۲. بنگرید به: جنید شیرازی، شدّالازار فی حطّ الاوزار عن زوار المزار، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران ۱۳۲۸، ص ۶۸-۷۰، نیز رک: آغا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، چاپ دوم، لوحی بیروت، ذیل اشارات الواصلین.

۳. ترجمهٔ رشف النصائح، بند ۴۳.

حتّی در حدِّ یک نویسندهٔ مقلّد است. با آنکه سهروردی از غزالی و آثار ضدِّ فلسفی او، مانند تهافت الفلاسفه و مقاصد الفلاسفه تمتُّع یافته و بهره برده است، ولی هرگز نتوانسته چون غزالی، یک‌یک از مباحث فلسفی را برشمارد و به ردّ و انکار آنها بپردازد. وی درین کتاب دو نوع شناخت را در مقابل همدیگر می‌گذارد: شناختی که از روی ایمان و اشراق است و بوسیلهٔ قلب تحصیل می‌گردد، و شناختی که محلِّ اخذِ آن عقل است ـ شناخت عقلانی. و در واقع مؤلّف کوشیده است که مناظره‌گونه‌ای میان انواع دوگانهٔ شناخت ـ قلبی و عقلی ـ بوجود بیاورد، سعی کرده است که شناخت ایمانی را مستند به مواد مقبول اسلامی، همچون آیات قرآنی و احادیث نبوی و روایات مأثور و مروی سازد، و شناخت عقلانی را در حدِّ شعار و بدور از هرگونه اسناد و پرداختن به جزئیات دقایق فلسفی، سست و ناسخته بنماید. از اینرو فلاسفه را باثنویه و دهریه و مجوس و صابئه و هر گروهی که به ارتباط عقل به جست‌وجوی الهیات می‌روند، همپایه و همپر و همداستان برمی‌گیرد و طایر اندیشهٔ آنان را در محدودهٔ عالم شهادت محدود می‌داند، بطوریکه هرگز به مطالعهٔ حقایق امر و فطرت و خلقت نایل نمی‌آیند.

سهروردی می‌نویسد که: مقدَّمه و سررشتهٔ فکری که فلاسفه را به گمراهی می‌کشاند اینست که معتقدند که «الواحد لایصدر عنه إلاّ الواحد.»[۱] درحالی که این نظرشان باطل است از چند جهت: یکی آنکه چون آن اوَّلین صادر را عقل می‌دانند که جسم نیست؛ زیرا جسم مرکَّب است و هیولی و صورت بر وی مقدّم؛ بنابرین اوَّلیّت و وحدت منافی جسمیّت است و به این اعتبار، اوّل را سه اعتبار قایل‌اند: یکی آنکه وجود او فی‌نفسه است. دیگر آنکه وجوب وجودش بواسطهٔ غیر است. و سیوم آنکه او را امکان ذاتی میسَّر است. و بحسب این سه اعتبار، از او عقل‌ثانی و نفس و جسم

---

۱. این اصل از موضوعات حکمای یونان است که فلاسفهٔ اسلامی آن را با زوایدی پذیرفته‌اند و محقِّقان از فلاسفهٔ متأخِّر آن را «اصلِ اصیل» نامیده‌اند. رک: منتخباتی از آثار حکمای ایران ۲۴۶/۱، نقد تلخیص المحصل ۵۱۶. علاءالدوله سمنانی که از صوفیان محقِّق سدهٔ هفتم و هشتم است گفته که: اگر از عبارت مزبور این معنی برگرفته شود که موجودات از صفت موجدی او، ظاهر می‌شوند از فیض و فعل ایجاد و مخلوق از فیض تخلیق، رواست و اگر مراد ازگفتن «الواحد لایصدر عنه...» نفی صفات باشد، خطاست. بنگرید به: العروة لاهل الخلوة والجلوة، تصحیح ن. مایل هروی، تهران ۱۳۶۲، ص ۸۵ به بعد.

فلک صادر می‌شود و ازین صادرات ثانی، عقل نفس و جسم فلک ثالث صادر می‌گردد و کذا تا عقل دهم. و این پندار هم به نظر غزالی و هم به نظر سهروردی و دیگر مخالفان الهیات فلاسفه، تحکماتی است واهی و نادرست، و هی علی التَّحقیق ظلمات فوق ظلمات.

دیگر از بدعتهای شنیع فلاسفه، به نظر سهروردی، آنست که صانع پاک را علّة العلل نام می‌نهند. مؤلّف رشف النصائح این نظر را، شرک محض و کفر و الحاد صرف می‌داند؛ زیرا که «علّت به اصطلاح فلاسفه عبارت است از هر چیزی که امری از او صادر شود و چون از وجود علّت بجمیع اجزاء تأثیر حاصل گردد، وجود معلول واجب الصُّدور بود. بنابرین معلول ثانی علّت موجِبَهٔ معلول ثالث بود و بحسب وجود اثر، هیچ فرق میان موجبیّت مبدأ ثانی نباشد. بناءً همهٔ معلولات در صفت مبدائیت و ایجاب با مبدأ اوّل شریک باشند» و این کفر است و شرک؛ شرکی که از شرکِ بُتْ‌پرست هم بدتر و گمراه‌کننده‌تر است.

به نظرِ سهروردی، دیگر از آراء ناپخته و گمراه‌کنندهٔ فلاسفه آنست که به موجبیّتِ ذات، قایل شدند و چون بحکم «الفاسد یدعو إلی الفاسد»، فساد، فساد را می‌طلبد، بسیاری از آراء باطل دیگر از آنان سرزد. از آن جمله است مسألهٔ قدم عالم، که بنابراین عقیده، تقدّمِ ذاتِ حق بر عالم به قدمِ زمانی نیست؛ زیرا که معنی قدیم، عدم مسبوقیّتِ بالغیر است بحسب زمان؛ و چون صانع بر مصنوع تقدّم دارد فلاسفه از تقدّم زمانی احتراز کردند و به تقدّم ذاتی قایل شدند، درحالی که بظنّ مؤلف «این معنی چون بنائی است که نزدیک کنارهٔ رودخانه، مبنی بود لامحاله به مهاوی بطلان منهار گردد».

اعتراضات سهروردی در رشف النصائح الایمانیه نه‌تنها بر فلاسفه است بل بر ارباب هیئت و نجوم که با فلاسفه در مواردی اشتراک و تشابه دارند، نیز انتقاداتی دارد. از آن جمله آنکه: آنان که گفته‌اند که این افلاک محسوس و آنچه در ورای آنها و تحت آنهاست در ثخن فلکی از افلاک است، مقصودشان آنست که عقل فعّال را مبدأ مکوّنات دانند، درحالی که در گِلِ بسائط و مرکّبات فرومانده‌اند، و از رسیدنِ به عین‌الیقین و حقیقت مطلق عاجز و قاصراند: اما گفتنی است که سهروردی هرگز به ردِّ آراء ریاضی و طبّی فلاسفه و ارباب هیئت و نجوم نپرداخته، بلکه جای جای در تأیید هندسه و حساب و ریاضی و طب، سخن گفته، و کوشیده است که میان اقوال

اربابِ ریاضی و طب و نجوم و هندسه و اخبار و روایات اسلامی را جمع کند.

و أمّا طعن زبان و سهم بیان سهروردی درین کتاب، بیشتر متوجّه ابن‌سینا و فارابی است. وی همانند پیشقدمش ـ یعنی غزالی که در کتابهای المنقذ من الضّلال، و تهافت الفلاسفهٔ خود به کافر بودنِ ابن‌سینا و فارابی فتوا داده[۱] ـ آن دو مردِ اندیشه‌ور را سرمایهٔ تباهی و هلاکت دانسته، و شفا و نجات بوعلی را مایهٔ شقا و عتاب برگرفته است. این نظر نسبت به ابن‌سینا و فارابی تازگی ندارد همچنانکه ابن سینا را در دوران حیاتِ وی به کفر و الحاد منسوب می‌کردند نیز در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، کسانی چون سنائی، مولوی و دیگران، بر آن دو بزرگوار تاخت و تازی داشته‌اند[۲]. بهر تقدیر ـ سهروردی برغمِ آن یهودی که «در اندلس اساس الهیات یهود را برمبنای فلسفهٔ ابن‌سینا طرح کرده و عقاید یهود را از روی آن اصلاح کرده»[۳]، فارابی و ابن‌سینا را «مخانیث الأمّة» خوانده، و خلیفه را در شستن و اعدام کتابهای حکمت و مآثر حکیمان، از جمله آثار ابن‌سینا، همراهی نموده و نیز برای دلخوشیِ وی رشف النصائح الایمانیه را به پیروی از محمد غزالی، به زبانی استوار و امّا عربی، تألیف کرده، و چون تأثیر و فایدهٔ آن در سدهٔ هشتم عام نبوده، معین‌الدّین یزدی، آن کتاب را به فارسی برگردانیده است.

III : مقصد دوم

معین‌الدین جمال یزدی، مشهور به معلّم، از فاضلان و معلّمان معروف سدهٔ

---

۱. بنگرید به: المنقذ من الضلال (ترجمه) ۳۱-۳۲. در تهافت (ترجمه) (ص ۴۲) و دیگر مواضع، پوشیده و به اشاره همان فتوا را صادر می‌کند.

۲. البته باید گفت که در گذشته نیز بوده‌اند کسانی که عظمت آن دو را دریافته‌اند و به بزرگی آنان اذعان داشته‌اند. مثلاً نظامی گنجه‌ای در مورد ابن‌سینا گفته است:

دیدهٔ جان بوعلی‌سینا — بود از نور معرفت بینا
سایهٔ آفتابِ حکمت او — تافت از مشرق «ولوشینا»
جان موسی صفاتِ او روشن — به تجلّی و شخص او سینا
ای سفیه... ننام، تو، کی — بازدانی زمرّد از مینا؟
در تک چاه جهل چون مانی — مسکن روح قدس، مسکینا

۳. بنگرید به: مجتبی مینوی، نقد حال ۱۸۸.

هشتم هجریست متوفای ۷۸۹ هجری، دارای آثاری در تاریخ آل‌مظفّر[۱]، که ظاهراً آخرین کار فرهنگی او ترجمه‌ایست متصرّفانه، با اضافات و فواید عصری، از رشف النصائح الایمانیه سهروردی. مترجم در سال ۷۷۴ به ترجمهٔ رشف النصائح دست یازیده است و خودش در سبب فارسی کردنِ آن اثر می‌نویسد: «در شهور سنهٔ اربع و سبعین و سبعمائه، سلطان اعظم کامکار... ممهّد قواعد جهانبانی... زدایندهٔ گردِ بدعت از چهرهٔ مسلمانی، نصرة الحقّ والدّین، شاه یحیی ابن الشاه الولی... شاه مظفر ابن السلطان المجتهد فی اعلاء کلمة ربّ العالمین، مبارز الحق والدین، محمدبن المظفر ابن المنصور ـ بلغه الله تعالی فی السلطنة اعلی الدرجات... ـ به تقویت دین، اقتفای آثار پدر نامدار و جدِّ کامگار نموده، ترحیب علماء دینْ‌دار و تعظیم شعایر اسلام از اسباب اکید مفاجح ارجمند و گشایندهٔ ابواب مقاصد بلند دانسته، از الهامات ملکی که تقویت دینِ محمد راکمر بسته‌اند، در خاطر مبارکش سانح گشت که اگر رشف النصائح را ترجمه نویسد که سایر طبقات از فواید مضمون آن محظوظ توانند شد... هرآینه مبانی خیالات فلاسفه، منهدم گردد... امضای این مطلوب و امر مطاع را بجانب کمترین فقرا معین‌الدین الیزدی... القا فرمود، قلّت بضاعت در علم و عمل، ابوابِ تحیّر به روی این فقیر بازگشاد و پریشانی ظاهر و کدورت باطن، امداد اضطراب به ساحت حال او روان گردانید، گفتم: اگر از جانب فرمان تخلّف نمایم... شرمساری دنیا و منقصت مخالفت پادشاهِ ستوده خصال، محیط احوال خواهد شد و اگر به امتثال فرمان تقدیم نمایم پایهٔ فضیلت قاصر و مایهٔ تجارت جز خسران و تعرض شماتت دشمنان، فایده ندهد. باز اندیشیدم که در فضای هوای دینِ محمّدی... هر مگس را که پرواز دهند، همایی کند... بنابرین استفاضت از روح مقدّس سیّد کاینات نمودم و... مقاصد این علی سبیل الاجمال به عبارتی که خاطر پریشان بدان مسامحت می‌نمود ایراد کردم»[۲].

أمّا دربارهٔ این ترجمه به اطلاع خوانندهٔ ارجمند می‌رسانم که: ترجمهٔ معلّم یزدی ازکتاب رشفِ شهاب را نباید از لون ترجمه‌هایی چون ترجمهٔ رسالهٔ قشیری و

---

۱. بنگرید به احمد کاتب، تاریخ جدید یزد، تصحیح ایرج افشار ۱۲۰-۱۲۱، معلّم یزدی، مواهب الهی ۱۲، صفا: تاریخ ادبیات در ایران ۱۲۹۹/۳-۱۳۰۰، که از ذکر «منشآت» او در ذیل آثارش یاد نکرده است.

۲. ترجمهٔ رشف النصائح، بند ۴۳.

ترجمهٔ فارسی عوارف المعارف از اسماعیل بن عبدالمؤمن و امثال آن بشمار آورد، بلکه این ترجمه شباهتْ‌گونه‌ای به کار متصرّفانهٔ عزّالدین محمود کاشی دارد که در فارسی کردنِ عوارف، پیش گرفته بوده است با این تفاوت که محمود کاشی سوای عوارف، به آثاری چون رسالهٔ قشیری، اللمع أبی نصرالسرّاج، شرح تعرُّف مستملی بخاری نیز توجّه داشته، ولی معلّم درین ترجمه فقط جانب رشف سهروردی را متوجه بوده و نیز به اطلاعات و تتبُّعات شخصی خود نظر داشته، و هم به آوردنِ فوایدی عصری دست یازیده است به اینقرار:

۱ : مترجم بر ترجمهٔ رشف، مقدّمه‌ای نوشته، و ضمن آنکه دیباچهٔ مؤلِّف را در لابلای مقدّمه خود گنجانیده، به مطالبی در خصوص اثبات نبوّتِ رسول اکرم (ص) توجّه داده است و در آن به نقل دلایلی که بینِ سیره‌نویسان معمول است، یعنی آوردنِ گواهانی از انجیل و تورات و روایات و اخبار یهود و اخبار کسرِ ایوان کسری و معجزات رسول اکرم (ص) بسنده کرده و نوشته است: «مقصود از ایراد این احوال، حصرِ معجزات جناب سیدّ کاینات (ص) نیست چه آنچه خاطر شکستهٔ این فقیر به ایراد آن مسامحه می‌تواند نمود، اگر بر زبان خامه رود، ده مجلّد کتاب بدان وفا ننماید، بلکه مقصود آن بود که چون اساس این کتاب به ردِّ فلاسفه و شکست دشمنان دین است براعت استهلال را به چند قطره از بحار زاخر معجزات نبوی ریاض مقصود و انبات دین را سرسبز و شاداب دارد»[1].

۲ : سوای مقدّمهٔ مفصّلی که مترجم بر متنِ مترجَم رشف النصائح افزوده، نیز هم بیشترینهٔ پیشگفتارهایی که در ابواب پانزده‌گانهٔ این ترجمه آمده است در متن عربی دیده نمی‌شود. این پیشگفتارها گاهی به آوردنِ آیاتی از قرآن و احادیثی از سخنان رسول اکرم (ص) و تفسیر آنها محدود می‌شود، وگاهی به مباحث عرفانی و صوفیانه چونان مطالبی در خصوص ایجاد و آفرینش، صفات جلالی و جمالی و... اختصاص می‌یابد.

۳ : از دیگر اضافاتی که درین ترجمه مورد نظر مترجم بوده، دو خاتمه‌ایست که پس از ترجمهٔ متن عربی، به کتاب ملحق گردیده. این خاتمه‌ها، شاید از عمیق‌ترین و دقیق‌ترین نگاشته‌های معلّم یزدی باشد. مترجم درین دو خاتمه بسیاری از مباحث

---

۱. أیضاً، بند ۴۲.

فلسفی را عنوان کرده، و با دقتی دقیق‌تر از جوابهای سهروردی، به آنها پاسخ گفته است.

۴ : از مطالب اضافی دیگر، که مترجم درین ترجمه گنجانیده، فواید و اطلاعات عصریست که از نظر بررسیهای تاریخ اجتماعی و فرهنگی ایران حائز اهمیت می‌نماید. چنانچه در بند [۵۶] می‌خوانیم: و در زمان مبارزالدّین محمّدبن المظفر در سال ۷۶۰ «در اطراف ممالک که در حیّز ایالت او بود، أعنی فارس و کرمان و یزد و اصفهان و لرستان، به بازوی تقویّتِ دین و امداد عنایت از روضهٔ مقدّس رحمة للعالمین کمابیش سه چهار هزار مجلّد کتب فلسفه و نجوم و وجود مطلق در عرض یک دو سال به آب» شسته شد!

۵ : مضاف بر اضافات و تصرّفات مزبور، سوکمندانه مترجم نیز یکی از متعصِّب‌ترین نویسندگان و فضلای سدهٔ هشتم هجریست، بطوری که سوای صبغهٔ عصبیت‌آمیزی که در اصل متن عربی رشف النصائح مشاهده می‌شود، ترجمان نیز رنگی بر رنگ مؤلِّف افزوده، و آن را تیره‌تر و تارتر گردانیده است. به نمونه‌ای ازین نوع تصرّفات مترجم توجّه بفرمایید: «گوشهٔ مقنعهٔ رابعه که در شبی هزار رکعت نماز می‌گزارد از روح قدسی افلاطون و ارسطو که در عمر خویش سجدهٔ شایسته نکرده‌اند هزاربار بهتر، بلکه خاک قدم جاریهٔ خرسا که چون حضرت پیغمبر (ص) از او پرسید که: خدای تو کیست؟ او اشارت به آسمان کرد تا از بتان که معبود مشرکان بود تبرّا حاصل کرد، از تارک سرِ بوعلی و فارابی که خدای تعالی را موجب بالذات گفتند، بصد هزار مرتبه شریف‌تر»[1].

در پایان، این نکته می‌شاید که بگوییم: نثر فارسی معین‌الدین یزدی درین ترجمه بسیار پیچیده، عربی‌زده و دشوار است. مترجم از آوردن کلمات مهجور عربی و ایجاد تعقید و تکلیف و تصنیع در ترجمه‌اش هیچ هراسی ندارد، بل این شیوه را همانند بسیاری از معاصرانش، نمایندهٔ فضل و عربی‌دانی خود می‌داند. علّت این تکلّف و تصنّع در نوشته‌های فضلائی چون معلّم را باید در پسندهای نویسندگی نویسندگان عصر او جست که در خدمت دربارهای رسمی به شغل و حرفهٔ نامه‌نویسی و واقعه‌نگاری اشتغال داشته‌اند. میراثی که عطاملک جوینی در نگاشتنِ

۱. أیضاً، بند ۶۷۹.

تاریخ و سیره، بجای گذارد، چند قرن متوالی، مؤرخان و منشیان درباری را ریزه‌خوار خوان خود گردانید؛ و معلّم یزدی نیز یکی از آنان است بطوریکه بقول مرحوم سعید نفیسی، نثرِ وی در تاریخ مواهب الهی «بدبختانه از جهت انشاء یکی از متکلّف‌ترین کتب مصنوعهٔ فارسی است و مؤلِّفِ آن در آوردنِ عبارات مغلق و جمل مکرّر و استعارات خنک بقدری افراط کرده که بیرون آوردنِ مطالب تاریخی از کتاب او کاری چندان آسان نیست»[۱]. امّا خوشبختانه چون این کتاب، ترجمه‌ایست از اصل عربی، مترجم نتوانسته است که مطالب پیچیدهٔ عرفانی و فلسفی را در لابلای استعارات و... بیش از حدِّ معمول بپوشاند، هرچند که از آوردنِ واژه‌های ثقیل و غریب عربی باکی نداشته، ولی تکلّف و تصنّع در عبارات این کتاب، بجز دیباچهٔ مترجم و خاتمه‌های دوگانهٔ او، مشهود نیست و خواننده را از دریافت مطالب و مفاهیم ناامید و سرگردان نمی‌کند[۲].

---

۱. مواهب الهی، تهران ۱۳۲۶، ۹-۱۰.

۲. از متن عربی رشف النصائح دو نسخه شناسایی شده است: یکی نسخه رئیس الکتّاب، بخطِ نسخ کهن، با یادداشت سالهای ۶۶۵ و ۱۱۵، مقابله شده و خوانده شده بر محمدبن عمر سهروردی، باسماع مورِّخ ۶۶۷. و دیگر نسخهٔ ۷۶۹ - s.p.r - ۲۰۷۸ در کتابخانهٔ برلین. رک: دانش‌پژوه: فهرست میکروفیلمها ۳۳۲/۱، و فیات الأعیان ابن خلّکان، تعلیقات احسان عباس ۳۲۳/۷. و اما از ترجمهٔ رشف چهار نسخه موجود است که سه نسخهٔ آن را آقای احمد منزوی در فهرست نسخه‌های خطی فارسی ج ۲ (۱) / ص ۱۰۸۴ معرفی کرده است. نسخهٔ چهارم آن که بخط مجدّ مذهَّب است در کتابخانه گلستان نگهداری می‌شود و ذکر آن در احوال و آثار خوشنویسان مهدی بیانی ج ۳ ص ۶۱۱ آمده است.

کرمینه‌ای و گنجینهٔ او در لغت عربی به فارسی

I : کرمینه‌ای و نسخه‌ای از لغتنامه او در لغت عربی به فارسی

پیوندی که میان زبان فارسی و عربی، بر اثر ظهور و رواج دین اسلام در قلمرو پهناور فارسی‌زبانان پیدا شد، از همان اوان نخست‌برها و ثمرهای دلنشین زبانی و فرهنگی ببار آورد که گوشه‌ای از آن ثمرها، نوشتن کتابهای لغت بود که مفاهیم و معانی واژه‌های عربی را به زبان فارسی می‌نمودند.

یکی از نمونه‌های ارزنده و تازه‌یاب[1] این گونه کارها لغتنامه‌ایست عربی به فارسی، که در کلفون نسخه به نام «تکملة الاصناف» نامیده شده است. این فرهنگ لغت تا امروز که این گفتار فراهم آمده، ششمین کتابی است[2] که در خصوص لغت عربی به فارسی پرداخته شده و به ما رسیده؛ بطوریکه پیش از آن لغت‌نامه‌هایی چون کتاب البلغه از ادیب یعقوب کردی نیشابوری (م ۴۷۴)، و تاج المصادر از بیهقی (م ۴۵۸) و مصادراللغة از زوزنی (م ۴۸۶) و مرقاةاللغات منسوب به نطنزی

---

۱. لغت‌نامه مورد بحث به تازگی، با توجه به یک نسخهٔ منحصر بفرد و ناقص آن که در پاکستان شناسانیده شد، نخست آقای احمد منزوی آن را در فهرست نسخه‌های خطی گنج بخش ۱۰۲۴/۳ عنوان کرد و از پس ایشان آقای اکبر ثبوت آن نسخه را با دیباچه‌ای محققانه به هیأت لوحی (= عکسی) بچاپ رسانید.

۲. باید توجه داشت این که نگارنده به‌شمار اینگونه کارها اشاره کرده، امریست تخمینی، و بسیار احتمال دارد که دهها فرهنگ لغت دیگر پس از رواج اسلام در قلمرو فارسی‌زبانان تا اواخر سدهٔ ششم ساخته و پرداخته شده باشد که بر اثر رخدادهای سیاسی و بی‌ثباتی سرنوشت فارسی‌زبانان از میان رفته باشد. و چه بسا کتابهایی که فقط از برای فهم لغات قرآن نوشته شده بوده که نام و نشان آنها به ما نرسیده است، و شاید بمرور زمان به برخی از آنها دست بیابیم. چنانکه درین اواخر به الدرر فی‌الترجمان از محمدبن منصور مروزی (باهتمام سرور مولائی) و تفسیر مفردات قرآن (باهتمام عزیزالله جوینی) دست یافتیم.

(م ۴۹۷) و السامی فی‌الاسامی از احمد میدانی نیشابوری (م ۵۱۸) تألیف شده بوده است.

لغتنامه‌های مزبور که پیش از تکملةالاصناف پرداخته شده، با توجه به شیوه و طرز لغتنامه‌نویسی ـ که از طبیعت و نهاد زبان عربی برخاسته است ـ نوشته شده‌اند. چنانچه بعضی از آنها مانند کتاب‌البلغه و السامی فی‌الاسامی به شیوهٔ لغتنامه‌های موضوعی عربی مانند فقه‌اللغة ثعالبی فراهم آمده و بعضی دیگر مانند تاج المصادر و مصادر اللغه با توجه به ترتیب اوزان مربوط به واژگان زبان عربی یعنی ابواب مشتق از «فعل» تنظیم شده است و به جهت آنکه شیوه‌های مزبور برای مبتدیان و نوآشناشدگان به زبان عربی سودمند نبوده و رفع نیازشان نمی‌کرده، ادیبی از ادیبان نیمهٔ اول سده ششم تکملة الاصناف را با توجه به حروف نخستین و آخرین کلمات ترتیب داده، و نیز خواننده را با مشتقات و اوزان و صور مفرد و جمع بسیاری از کلمات در ذیل هر واژه‌ای آشنا گردانیده است[1].

این ادیب و دانشمند ناشناخته و گمنام، آن چنان که در ظهر ورق اول از نسخهٔ موجود، با خطی نوتر از متن کتاب نوشته‌اند، مشهور بوده است به «الشیخ الامام الاجل الزاهدالادیب، شمس الادباء، جمال الاسلام، مفخر ماوراءالنهر علی‌بن محمدبن سعیدالادیب الکرمینی».

در لابلای متن نیز، مؤلف از نام پدرش یاد کرده آن‌چنان که صورت اسم پدر وی مطابق است با آنچه که در ظهر برگ اول نسخه آمده، چنانچه در ذیل «الشمیری» می‌خوانیم: «گونه‌ایست از کشتیها، هکذی ذکره المیدانی، والذی سمعت والدی محمدبن طاهر الکرمینی[2]».

در جای دیگر ذیل «التفشیل» می‌خوانیم: «قال الشیخ الامام الادیب علی‌بن

---

۱. در دیباچهٔ تکملةالاصناف از مقصود و شیوهٔ کار مؤلف چنین یاد شده است: «لمن شرح فی کتابی هذا متحفظا لاتمامه و التفهیم و الحفظ لما ترجمت و من الاسماء التی ورد فی سنن نبیه و کلامه انه ولی ذلک والهادی الیه و هو حسب من توکل علیه. و قد جمعت بتوفیق‌الله تعالی لولدی و لاولادالمسلمین المعجم لیسهل وجود ما یشکل علیهم فان الصبی المبتدی لایقدر اسعدهم‌الله کتابا جامعاً لاکثر ما یحتاج الیه علی حروف علی‌استخراج المشکل من کتاب العین و دیوان الادب لصعوبة ترتیبها و عسر مطلبها». ص ۲ س ۱۶.

۲. تکملة الاصناف، چاپ لوحی ۹/۲۱۳.

محمد الکرمینی انا اراه باطلالیس بعربی»[۱]. در این که آیا این نام، صورت اسم مؤلف و پدرش باشد نگارنده تردید دارم؛ زیرا اگر چنین فرض کنیم ـ همچنانکه آقای اکبر ثبوت پنداشته‌اند[۲] ـ باید بپذیریم که کاتب در آوردن «قال الشیخ الامام» به ذوق خود عمل کرده و آن اوصاف را افزوده است. از سوی دیگر در هیچ جای کتاب، مؤلف، بدینسان از خودش یاد نکرده و فقط مسموعات را از قول پدرش آورده، و اظهارنظرهای خود را با هیچ مشخصه‌ای نشان نداده است، پس اگر تردید نگارنده بجا باشد، باید پذیرفت که می‌شاید که قسمتهایی از کتاب را علی کرمینی املاء کرده باشد و دیگری به قید کتابت آورده باشد، و نیز احتمال دارد که مقصود از این اشارهٔ مؤلف، پدر بزرگش باشد که بنابر ضبط ظهر برگ نخست نسخه، پدر بزرگ مؤلف علی‌بن محمد کرمینی نام داشته است.

باری از علی کرمینی هیچ اطلاعی دردست نیست. آنچه دربارهٔ او بدست می‌آید از طریق همین نسخهٔ منحصربفرد و ناقص تکملة الاصناف است که می‌نمایاند که او از کرمینه (= کرمینیه) بوده، ناحیه‌ای بین سمرقند و بخارا و از اتباع صغد، که بقول یاقوت رجال منسوب به آنجا را «کرمانیّ» می‌خوانده‌اند[۳].

وی در خانواده‌ای دانش‌دوست و ادیب، گویا، در دههٔ نخستین از سدهٔ ششم، یا اندکی پیش از آن زاده شده است. و آن چنان که نگاشتهٔ موجود او می‌نمایاند از علوم قرآنی و حدیث و فقه و لغت بهرهٔ کافی داشته و از دانشمندان سرشناس عصر خود بوده است.

هم‌اینکه کرمینی تکملة الاصناف را در چه زمانی ساخته است اطلاع دقیقی دردست نیست. اما دقایق و اشاراتی در کتاب هست که می‌توان پیرامون زمان نگارش این لغتنامه با گمان و حدس سخن گفت. مؤلف سوای آنکه به ذکر نام عده‌ای از شاعران دورهٔ نخستین عرب اشاره می‌کند، به مآخذی که از آنها بهره برده است نیز توجه می‌دهد. این مآخذ عبارتند از «العین» خلیل‌بن احمد (۲/۶۳). جمهرهٔ ابن درید (۱۳/۶۳)، شرح ادب الکاتب (۷/۶۹) تفسیر قرآن از محمدبن شاهویه (۲۶/۱۶۷). کتاب المنهاج از حلیمی (۱۱/۲۸۹)، کتاب البلغه از ابو یوسف یعقوب کردی

۱. أیضاً ۲۰/۳۵.
۲. أیضاً مقدمهٔ آقای ثبوت، ک.
۳. معجم‌البلدان، طبع بیروت ۱۳۷۶، ج ۴ ص ۴۵۶.

متوفای ۴۷۴ هجری (۱۷/۴۵) و گویا السامی فی الأسامی یا المصادر از ابوالفضل احمدبن محمد میدانی متوفای ۵۱۸ هجری (۲۷/۵۶) و دیگر مآخذ کهن مانند صحاح جوهری و آثار زهری[۱].

باری چه مآخذ مزبور، و چه نقل اقوالی که از مفسران، فقیهان و شاعران کرده است. و نیز کهنگی ساخت واژه‌های مفرد و مرکب و انواع ابدالها و تخفیفها ـ که در همین گفتار به آنها اشاره خواهد شد ـ نشان می‌دهد که کرمینی این کتاب را پس از ۵۲۰، و گویا میان سالهای ۵۲۰ تا ۵۵۰ ساخته است[۲].

نیز این نکته گفتنی است که مؤلف تحت تأثیر «زبان معیار» فارسی نبوده و دقیقاً صبغهٔ محلی گونه‌ای و لهجه‌ای در ساخت واژه‌ها مشهود و پیداست. این نکته نیز می‌تواند مؤید آن باشد که این کتاب ارزشمند در میانهٔ سالهای مذکور تألیف شده است.

سوای آنچه که مذکور شد، نسخهٔ منحصربه‌فرد تکملة الاصناف از نظرگاه رسم‌الخط و نحوهٔ کتابت نسخه‌ایست کهن؛ و آنچه که من بنده بر اثر نسخه بازی یافته‌ام، اوراق اصیل این نسخه ـ بغیر از اوراق نونویس آن ـ ظاهراً در اواخر سدهٔ ششم کتاب شده است.

دربارهٔ رسم‌الخط نسخهٔ تکملة الاصناف و کهن بودن و افتادگیهای آغاز و انجام آن آقای ثبوت در مقدمهٔ محققانهٔ خود بتفصیل سخن گفته‌اند (بنگرید به صفحات م ـ ن)، اما نگارنده به نکته‌ای که در مقدمهٔ ایشان نیامده است، توجه می‌دهم.

نخست اینکه نسخهٔ مورد بحث با دو قلم و توسط دو کاتب، کتابت شده است. بطوری که اوراق وسط نسخه (از صفحهٔ ۱۹–۲۲۶) از جملهٔ اوراق اصیل است که در سدهٔ ششم نوشته شده، و اوراق آغاز نسخه (از صفحهٔ ۱-۱۹) و پایان نسخه (از

---

۱. مؤلف نام آثار میدانی نیشابوری را نیاورده، و فقط به ذکر نام خود او بسنده کرده است. نگارنده حدس می‌زند که باید از همین دو کتاب یاد شدهٔ او که در لغت بوده، بیشتر بهره برده باشد. نیز برای نمونه‌های دیگر که ذکر آنها در مقدمهٔ آقای ثبوت آمده است بنگرید به: تکملة الاصناف، پیشین، ک.

۲. آقای ثبوت نیز همین حدس را زده‌اند. بنگرید به مقدمهٔ ایشان بر تکملةالاصناف، صفحهٔ ک؛ و قیاس کنید با پاورقی شمارهٔ (۲). اینکه در پشت جلد کتاب این فرهنگ لغت را از سدهٔ هفتم خوانده‌اند، قرین صواب نیست.

صفحهٔ ۲۶۷-۵۰۲) با خط نسخ و گویا از سدهٔ هفتم هجریست.
دیگر اینکه نسخهٔ مذکور ـ آن‌چنانکه چاپ عکسی آن نشان می‌دهد از وسط نیز افتادگیهایی دارد؛ بطوریکه صفحهٔ ۳۵۹ آن تکرار صفحهٔ ۳۵۸ است و نیز ترديف واژه‌ها در همان‌جا که مربوط است به کلماتی، که با حرف قاف شروع می‌شوند کمبودهایی را می‌نمایاند.
سدیگر اینکه در ظهر ورق نخست که نام مؤلف را با خطی نوتر نوشته‌اند، آورده‌اند که «... الاول من کتاب تکملة الاصناف» گویا پیش از اول کلمه‌ای، مثلاً «جزء» و یا «کتاب» از عبارت مذکور افتاده است. باری اگر چنین باشد که نگارندهٔ این سطور پنداشته است، باید گفت که محتمل است که نسخهٔ موجود از تکملة الاصناف، متضمن یک بخش از آن کتاب باشد نه همهٔ کتاب. و نیز می‌شاید که مؤلف همین مقدار از کتابش را به دو جزء بخشبندی کرده بوده، و پس از سدهٔ ششم که نصف نسخهٔ حاضر به وسیلهٔ کاتبی دیگر کتابت شده است، تقسیمات نسخهٔ اصلی رعایت نشده باشد.

II: اهمیت تکمله کرمینی از نظر زبان فارسی

ارزش تکملة الاصناف چه در زبان فارسی و چه در زبان عربی، نه‌تنها کمتر از لغتنامه‌هایی چون البلغه، السامی، مقدمة الادب، مرقات، مصادر بیهقی و مصادر زوزنی، که پیش از کرمینی تألیف شده است، نیست بلکه از برخی جهات، از اهمیت بیشتری برخوردار است. در زمینهٔ مطالعات مربوط به زبان عربی در تکمله، نه‌تنها به مطالبی ارزنده در خصوص تفسیر قرآن و لغات غریب در احادیث نبوی و نکته‌های فقهی و... می‌رسیم بل از نظر شعر عرب نیز درین لغتنامه شواهدی بیشمار می‌یابیم که بی‌تردید محققان تاریخ ادب عربی را سودمند خواهد بود.
اما ارزندگی تکملة الاصناف از نظر تحقیق و تتبع پیرامن واژه‌های مفرد و مرکب زبان فارسی بیش از آنست که بتوان آن را در مقاله‌ای گنجاند، ولیکن نگارندهٔ این سطور می‌کوشد تا از دقایق دستوری و فواید لغوی آن به اختصار یاد کند.
همچنان که گفتیم مؤلف تکمله از کرمینه بوده ناحیه‌ای نزدیک به بخارا که دهها اثر ارزنده و سختهٔ فارسی، در آن منطقه ساخته و پرداخته شده است. زبان کرمینه‌ای

فارسی بوده چنانچه وی از زبانش به «زفان پارسیان» تعبیر کرده است[1] ولی نه گونهٔ معیار و استاندارد فارسی، بلکه گونه‌ای که ویژگیهای لهجه‌یی و صبغه‌های محلی در آن آشکار و پیداست. البته باید توجه داشت که چون تکمله، فرهنگ لغت است و فقط صور مفرد یا مرکب معانی کلمات عربی را به فارسی دربر دارد و جز مواردی اندک، عبارتها و جمله‌های فارسی در آن دیده نمی‌شود. بنابراین، قضاوت در چگونگی ساخت گونهٔ زبانی کرمینی و لهجهٔ کرمینه کاریست دشوار. اما نمونه‌هایی در کتاب مورد بحث دیده می‌شود که پاره‌ای از مشخصات گونهٔ فارسی کرمینه‌ای را نشان می‌دهد. چنانچه کاربرد ویژه و مخصوصی که از فعل «ماندن» درین کتاب آمده است بدینسان: «المعجزة»: آنچه خلق را درمانندند» ۱۹/۴۴۳۰ و یا تلفظ پاره‌ای از واژه‌ها که در نسخه مشکول و مضبوط‌اند، مانند: خداوند (با فتح اول) ۱۸/۱۳۵، پدر (با ضم اول) ۲۶/۵۶، جوان (با ضم اول) ۳/۶۹، تنک (با فتح اول و ضم دوم) ۱۲/۸۳؛ مروارید[2] (با فتح اول) ۴/۳۷۹.

اما تکملة الاصناف از نظرگاه شناخت واژه‌های فارسی و دیگرگونی‌های آن، و نیز از جهت غنائی که در زمینهٔ بعد ترکیبی و اشتقاقی زبان در میان پیشینیان رواج داشته، و قیاس آن با فارسی رایج امروز که از جهت ترکیبی بسیار ناتوان شده است، اثریست ارزنده که تتبع و تحقیق پیرامون آن، برای شناسانیدن تاریخ تحول و تطور زبان فارسی و غنا بخشیدن به فارسی کنونی امریست لازم و ضروری.[3] نگارنده در دامن این گفتار به اهمیت دیگرگونیهای واژگانی و پاره‌ای از واژه‌های مفرد، وندی و ترکیبی آن توجّه می‌دهد[4].

---

۱. «و در زفان پارسیان زحل را کیوان خوانند و مشتری را برجیس و مریخ را بهرام و آفتاب را خور و عطارد را تیر و زهره را ناهید و قمر را ماه، و مهر، و فلک را سپهر». ۴/۲۲.

۲. این تلفظ نزدیک است به اصل یونانی آن که Margharftēs گویند و تلفظ معمول آن که باضم میم باشد، نزدیک است به صورت پهلوی آن که بصورت Morvārit ضبط شده. ر.ک: دکتر معین، برهان قاطع ۱۹۹۷.

۳. نگارنده گفتاری درین خصوص به نام «زبان پاک یا زبان راست» نوشته است که بزودی در سری همین مجموعه بچاپ خواهد رسید.

۴. چهار ماه پیش که نگارنده، این گفتار را پیرامون لغتنامهٔ کرمینی نوشتم، از روزگارِ تألیف و سالِ

←

الف: دیگرگونیهای واژگانی:

(۱) ابدال

* ت = د دشنگی (= تشنگی) ۶/۳۷۴، ۱/۳۰۱، ۴/۳۲۸، ۹/۱۵.
* پ = ف فشک (= پشک) ۲۳/۲۰۷.
* ج = ژ کژایه (کجاوه) ۲۱/۴۲۲، کژاوه ۱۷/۴۴۹.
* خ = غ غوشه (خوشه) ۵/۳۶۲، ۱۰/۳۱۶.
* خ = ف درفشیدن (درخشیدن) ۱۲/۲۳۸.
* ر = د بدادر (برادر) ۵/۳۰۹.
* ر = ل شلوال بندگاه (= شروال...) ۲۴/۸۵، شلوال بندباف ۱۵/۳۸. سولاخ (سوراخ) ۸/۹۹، ۱۶/۳۹.
* ز = س باسپسین (= بازپسین). العاقب: باسپسین پیغامبران. و این نامی است از نامهای پیغامبر (ص). ۱۸/۲۸۷
* ج = ش نخشیر (نخجیر) ۱۴/۲۶۸.
* ژ = ش شتافیدن (= شتابیدن) ۶/۴ کبتر (= کفتر) ۲۰/۱۰۷ خبه (خفه) ۵/۲۲۹ خبک‌کننده (= خفه کننده) ۵/۳۶۴. الکرب: اندوه.
* گ = غ فژغند (فژگند) ۱۷/۶۵.
* گ = ق لقام (= لگام) ۲/۱۹۴، ۷/۹۰.
* و = ب بام (= وام)، الدَّین: بام و بام ستدن. ۵/۱۲۴؛ آبیشن (آویشن، نوعی پودنهٔ کوهی) ۲۰/۱۸۷.
* و = ف فام (وام الضَّغْطه): دیر گزاردن فام و رنجانیدن و تأخیر کردن تا خداوند حق به کمتر خرسند شود. ۱۱/۲۷۱.

← فوت مؤلِّف هیچ اطلاعی تحصیل نشده بود. پس از نگاشتنِ گفتارِ مزبور، تحقیق و جستجو پیرامون تکملة‌الاصناف را از سر گرفتم تا این که پس از چاپ و صفحه‌بندی مجموعهٔ حاضر، در دو مأخذ رجالی، ترجمهٔ کرمینی را یافتم که مؤیّد حدسِ بنده در خصوصِ روزگار تألیف فرهنگنامهٔ مذکور هست. پرداختن به این مهم را به تفصیل در مقالی دیگر برگزار خواهم کرد، در اینجا متذکّر می‌شوم که بنابه قول صفدی در الوافی، و سیوطی دربغیه، علی‌بن‌محمدبن‌طاهربن‌علی‌بن تراب التمیمی الکرمینی از پیشوایان لغت در نیمهٔ نخست سدهٔ ششم بوده و پیش از ۵۵۰ کتابش را ساخته و در ۵۵۶ هجری قمری درگذشته است.

(۲) کاهش حروف

آرمده (= آرمیده) ۱۵/۲۰۲؛ استهنده (= استیهنده، ستیهنده) ۱۰/۳۷۴؛ آستی (= آستین) ۱۳/۱۵؛ آمخته (= آموخته). الداجن و الداجنة: خانه آمخته و دست‌آموز. ۷/۱۲؛ پذرفتار (پذیرفتار) ۲۶/۷۹، پذرفته (= پذیرفته) ۱۷/۱۲۸، پس (پسین) ۲۶/۱۶۳ جوامرد (= جوانمرد) ۲/۴۹، جوامردی ۸/۴۹؛ چن (چون) ۱۸/۵۰؛ چستان (= چیستان). الادعیه: افسانه و چستان. ۲۰/۴؛ زمی (= زمین) ۱۱/۸۶؛ فسار (افسار) ۷/۹۰، گرامایه (= گرانمایه) ۱۹/۳۰۴، ۵/۳۰۵، ۱۰/۴۶۰؛ گیا (= گیاه) ۲۴/۳۰۹، گیازار (= گیاه‌زار) ۲۴/۳۰۹.

(۳) افزایش حروف

در تکملة الاصناف بیشتر کلمات مفرد و مرکب به قیاس با فارسی معمول و رایج با یک حرف اضافه نموده شده‌اند بطوریکه درین مورد، نقش کاربرد «الف آغازین» از همهٔ حروف دیگر بیشتر است.

آب اشناس ۱۷/۳۵۸؛ استایش مرده (المرثیه) ۲۵/۴۳۸؛ استوده (المحمود) ۲۲/۳۹۴؛ استور ۱۲/۵؛ استور پچشک (البیطر) ۱۱/۱۶؛ استون (ستون) ۹/۶؛ استیر (استر؛ استبرق) ۲۴/۳۳۲، اسپندانی ۲/۴۲۳، اسپیدی ۱/۸؛ اشتابان (العجول) ۱۵/۳۰۶، اشتابنده ۲/۳۹۰، اشتر (۱۶/۵) اشکافیدگی (الفلحة: اشکافیدگی لب. گویا اشکافیدگی لب) ۱۹/۳۴۳، اشکننده ۱۹/۳۰۳؛ اشناوری (۲۶/۱۶)، سگ اشکاری (المعلمه) ۹/۴۴۳؛ اشکم اشکسته (المخلوف) ۱۸/۴۱۵، بلای پشت‌اشکن (الفاقره) ۱/۳۴۳؛ روی‌اشناس (الوجیه) ۱۶/۴۸۶، پی‌اشناس (القائف) ۲۱/۳۵۴، اشوریدن (المجدع: آنچه بدان پشت اشورند) ۱۶/۳۹۱، بون (بن) ۴/۲۵، بون شمار (الحاصل) ۲۲/۷۸؛ شتور (شتر) ۲۰/۵۴؛ شناه (شنا) ۲۴/۲۰۴ شوش (شش) ۱۳/۱۳۰؛ فرامشت (۱۷/۴۵۱)؛ فرامشتی ۱۴/۸، ۲۱/۲۰۲؛ فربیه (فربه) ۱۹/۶۰؛ فریشته ۱۵/۱۶۲؛ کندیز (کندز، کهندژ) ۲۰/۳۶۱؛ کوژ (کژ) ۱۶/۹.

(۴) اتباع

تا آنجاکه نگارنده جسته است، آوردن اتباع با آنکه در متون دیرینهٔ فارسی بسیار است ولیکن در لغتنامه‌ها، آوردن واژهٔ مهمل (البته گاه با معنی و گاه بی‌معنی)

معمول نبوده است. در تکملة الاصناف در یکی دو مورد این نوع کاربرد زبانی نیز دیده می‌شود: «الحساس: ماهیگان خرد مخرد» ۱۹/۷۴.

(۵) پساوندها

مؤلف تکملة الاصناف: برای ساختن ترکیبات فارسی از پسوندهای «بان»؛ «استان = ستان» «گر»، «مند» «گین» «ناک»، «ور»، «ین»، «ینه» بسیار بهره برده است ذیلاً به پاره‌ای از آنها که تازگی دارند توجه می‌دهیم:

* بان / الشارح: کشت‌بان که مرغان را از کشت براند. ۱/۲۱۹.
* زار خربزه‌زار، پیاززار، تره‌زار ۸/۴۳۵.
* استان / نی استان ۶/۵؛ سنگ استان ۶/۳۷۹؛ بید استان ۶/۴۳۸؛ کوم استان ۵/۴۳۶.
* مند / برمند (ارض اریضة: زمین برمنده ۲۷/۵؛ یارمند (ردء: پشت و یارمند) ۳/۱۳۹.
* گر / تنورگر (التنار) ۳/۳۴.
* گین / آویزگین (العلق) ۵/۳۰۵ رشک‌گین (الغیور) ۷/۳۲۳، ۲۲/۳۲۵، دردگین (الالیم) ۱۹/۳۳۶؛ نمک‌گین (الملاح) ۶/۳۹۳؛
* ناک / برچفس‌ناک ۷/۳۵؛ ریگ‌ناک ۱۶/۴۴؛ ریزه‌ناک ۱۱/۸۶، خارناک ۴/۲۴۲؛ موش‌ناک (ارض فئرة: زمین ـ) ۶/۳۴۶؛ خاشاک‌ناک ۸/۳۵۶؛ موی‌ناک ۱۳/۳۶۱؛ ریزه‌ناک (المعزا: زمین سنگ ریزه‌ناک) ۱۹/۳۸۳؛ گیاناک ۹/۳۸۶؛ باران‌ناک ۲۰/۴۰۳؛ ریم‌ناک ۷/۴۱۱؛ خارناک ۲۶/۴۹۲؛ اندام‌ناک (یوم و مد: (امراة ممکورة: زنی ـ) ۵/۴۴۶، گوسپندناک (ارض مشاهة: زمین گوسپندناک) ۲۰/۴۴۱، خرس‌ناک ۱۴/۴۳۸؛ گرگ‌ناک ۱۹/۴۳۸؛ دراج‌ناک ۱۲/۴۳۸؛ موی‌ناک ۲/۴۳۸؛ روباه‌ناک ۲۷/۴۳۵، خاک‌ناک ۵/۴۲۳.
* ور / کینور ۱۰/۷۵؛ اشناور ۲۷/۱۶، اشناوری (البسباس: اشناوری) ۲۷/۱۶.
* ین / بیرونین ۱۲/۹۲؛ پهلوین (العارض: دندان پهلوین) ۲۰/۳۰۱؛ ارزنین (الطهف: نان ارزنین) ۲۵/۲۷۵؛

* ینه / پسرینه ۲۱/۷۰؛ دخترینه ۲۲/۷۰؛ سفالینه ۱۶/۱۰۱؛ فَروزینه (الذکیه) ۴/۱۳۴. فروزینه (الشعول). ۱۵/۲۳۱؛ ترینه (الکشک) ۹/۳۶۸؛

ب : فواید لغوی

از فواید بسار مهم و قابل توجه این‌گونه کتب لغت، اینست که در آنها نمونه‌های بیشماری از معادلهای لغات عربی به فارسی با توجه به بعد ترکیبی زبان فارسی آمده است. بهمین جهت است که لغت‌نامهٔ مذکور از نظر غنا بخشیدن و توانا کردن دستگاه واژگانی زبان فارسی از مهمترین منابع اساسی بشمار می‌روند؛ خاصه آنان که در اندیشهٔ «زبان راست» و مفهوم فارسی، هستند و نه «زبان پاک»[1] فارسی. در تکملة الاصناف نیز واژه‌هائی داریم ترکیبی، که اگر به برخی از آنها توجه بشود و در نگاشته‌های معاصران بکار رود زنده می‌شوند و به دستگاه واژگان فارسی غنا می‌بخشند. ذکر این دسته از واژه‌های کتاب مورد بحث بتمامی درین گفتار مقدور نیست ازینرو به پاره‌ای از واژه‌های مزبور در اینجا توجه می‌دهیم، به این امید که روزی این گونه لغتنامه‌های کهن با شیوهٔ علمی جامهٔ طبع بر تن بینند.

* آب آورد / الحمیل و پذرفتار ۲۶/۷۹.
* آب خانه / المتوضا : ـ ۲۵/۹۲، الخلاً: ـ ۲۵/۹۲.
* آرخسیده / الجشع: ـ و بدگلو ۱۷/۵۳ المنهوم: ـ ۲۶/۴۲۹.
* آب دستان / المضاه: ۱۳/۴۴۷؛
* آب نیمه روزان / السراب: آبی که بنماید نیمه روزان ۲۰/۱۷۹.
* آدفنده / القسطان: ـ ۹/۳۵۸؛ الفداة ـ و خرمن آفتاب ۷/۴۷۵؛ قسطان بضم اول: قوس قزح در آنندراج ذیل نداْة، همین کلمه به صورت آدینده آمده است.
* آرایش در زبان / القراضه: ـ ۴/۳۶۰.
* آفتاب‌پرست / الزندیق: آفتاب‌پرست، و یقال سرپرست، و یقال: آنکه نور و ظلمت گوید. ۱۸/۱۶۹.
* آوزه / الاوقة: آوزه مثل الغدیر ۱۲/۸۰. در برهان قاطع (ص ۶۶) آوره با راء آمده است به معنی راهگذر آب.
* آویزش دل به دوستی / الحب: ـ ۵/۳۱۸.

*** ارخسیبدگی** / الشره: ـ ۱۴/۲۳۷.

*** اردفسیده** / الخرفع: پنبهٔ اردفسیده. ۲۴/۱۰۰، خرفع پنبهٔ زده نشده به کمان. (آنندراج).

*** اسپوزکردن** / المطل: اسپوز کردن فام. مردی اسپوزکارفام ۱۱/۴۲۴. مطل: دیر داشتن وام و دین را، درنگ کردن، (آنندراج).

*** استوار کردن** / الخرم: ـ ۱/۸۱.

*** اسکرد** / الوظیفه: ـ ۲۴/۴۸۷.

*** اغار روی** / الحبر والسبر: گونه و خوبی و اغار روی ۲۰/۷۱.
/ اغار: برانگیخته و نم کشیده و عرق کرده. (برهان قاطع).

*** اموختکار** / الحریف: ـ و هم پیشه ۲۶/۷۶.

*** انباردار** / المحتکر: ۹/۴۰۰.

*** انبانک دانه** / الکمة: سولاخ کلیدان و انبانک دانه باقلی. ۲۷/۳۷۱.

*** اندخواد** / العصره: ـ ۱۸/۳۱۶.

*** اندخواده** / الوزر : پناه‌گاه ۵/۴۸۰. نیز رک: تفسیر نسفی ۹۶۶.

*** اندکی** / القله: ـ ۲۵/۳۶۱.

*** اندرگذارنده** / الصفوح: عفوکننده و ـ ۱۹/۲۴۷.

*** ایژو** / القباع : ایژو یعنی خارپشتک. ۲۱/۳۵۳.

*** بادروزگی** / البذلة: جامه‌ی بادروزگی. ۲/۲۶، ۲۴/۳۹.

*** بادیگی** / الاعرابی: ـ ۷/۱۰، البادی: بادیگی، آنکه در بادیه بود. ۱۱/۳۰.

*** باریک‌شناس** / الفیلسوف: مرد باریک‌شناس ۴/۳۴۰.

*** بازنام** / اللقب: ۲۵/۳۷۳.

*** بازنامه** / النبز: ـ ۷/۴۵۹. نبز: لقب (آنندراج)

*** باشامه** / الخمرة: با شامه برافکندن. ۸/۱۱۲.

*** بالاور** / الاستبرق: دیباه بالاور واستیر. ۲۴/۳۳۲ بالاور راکوزهٔ پر آب معنی کرده‌اند (برهان، آنندراج) که‌گویا با معنای آن در بافت مزبور مطابقت ندارد.

*** بالاون** / اثول الثوینا: تنور آهنین و واردان، یعنی بالاون. ۲/۳۹. نیز در برهان قاطع (۲۲۴۶) که بصورت واردن آمده و بالاون را در

لغتنامه‌های موجود نیافتم.

* **بالایش آبه** / المأجل: جای بالایش آبه. ۲۰/۴۲۱.
* **پچشکی** / الطب: پچشکی و دانایی و جادوی. ۱۴/۲۷۲.
* **بخت‌گوی** / الحازی: بخت‌گوی و کف‌شناس. ۲۴/۹.
* **بدادری** الاخوة: بدادری و مانداکی: ۱۴/۵.
* **بدست‌گاه** / المرفق : ـ ۱۲/۴۱۸.
* **برآسوییده** / املول: در زبر آسوییده. ۱۸/۴۲۵.
* **برازبان** / الجزأة : دستهٔ کارد و دسته درفش و برزبان. ۱۸/۶۰.
* **برانگیزنده** / القموص: ـ ۲۰/۳۵۲. قموص: ستوری که صاحب خود را بجنباند، مضطرب (آنندراج)
* **براشتو** / الصوت الجلجة: بانگ براشتو. ۱/۳۸۰.
* **برتفسنده** / اللاتب: ۱۷/۳۷۳.
* **برچفسناک** / الترتوق: غریفج و خاک بن جوی و سیل‌گاه گل سرخ برچفسناک. ۷/۳۵.
* **برداشتگی** / الرفعة: پرمایگی و برداشتگی. ۲۵/۱۷۷.
* **برفتاده** / رجل فطن: مردی برفتاده و باریک‌بین. ۸/۳۶.
* **برفروده** / المرحوض: شسته، و قیل برفروده ۲۰/۱۴۲، ۱۲/۴۱۰.
* **برماندگی** / العقاد: بجای برماندگی. ۱/۳۴۹.
* **برواره** / العلیه: ۱۵/۳۱۸.
* **بستاوه** / الجاهد: مردی بستاوه رونده. ۱۷/۴۷.
* **بستوه** / الملیل: ـ و نان کوماج. ۲۴/۴۲۵.
* **بسوج‌کننده** / المحلف: بسوج‌کننده و استهنده ۲۴/۴۱۶.
* **بسنده بونده** / الکفی: ۲۲/۳۷۲.
* **بش بریده** / المغروف: ـ ۱۲/۴۱۵.
* **بشخورده** / السور: ـ ۵/۱۸۸. در برهان قاطع «بشخور» بضم اول نیم‌خورده و بازماندهٔ دواب آمده و دکتر معین شاهدی هم برایش نیاورده است این کلمه بصورت پسخورده در بعضی گونه‌های گفتاری در خراسان معمول است.

* بشکوئی / البطالة: بی‌کاری مرد و بشکولی. ۲۵/۲۷.
* بلایه / الخبیث: پلید و بلایه ۱۶/۹۴.
* بلایگی / الخبث: پلیدی و بلایگی. ۱۶/۹۴.
* بندنامه / السحاء: ـ ۱/۱۷۷. سحاء : مهر و خاتم‌نامه (آنندراج) امروز «لفافه» را فارسی‌زبانان بهمین معنی بکار می‌برند.
* بنگاه / الحواء : بنگاه و هی جماعة بیوت من الناس مجتمعة الاحـویة. ۲۶/۶۵.
* بون شمار الحاصل: مانده و بن‌شمار. ۲۲/۷۸.
* بوی دان / المقدمه: ـ ۱۷/۴۳۹.
* بی‌پژمانی / الانسة: خرمی و بی‌پژمانی. ۲۱/۸.
* بی‌رشکی / الرکاکة: ـ ۱۶/۱۵۸.
* بی‌کبو / الذل: نرم‌ساری و بی‌کبو ۱۶/۱۳۲.
* بیشباره / الشبرق و الشبارق: ۷/۲۲۹، در برهان قاطع بصورت «بـیش‌بهار» آمده است.
* پارسی‌گوی / الترجمان: ـ ۹/۳۶.
* پامس الحیران: پامس و فرمانده. ۴/۸۳.
* پای استاده القائم: ـ ۱۶/۳۵۶.
* پای‌رنج / الجعالة: ـ ۱۶/۵۵، ۴/۶.
* پایندگی / البقاء : پایندگی و پای‌داری. ۴/۳۳۰.
* پتشیک / المنضح : پتشیک آب‌ریز. ۱۴/۳۹۳.
* پردستان / المکار: ـ ۱۱/۴۰۵.
* پرمایگی / الرفعة: پرمایگی و برداشتگی. ۲۵/۱۷۷، الشرف: ـ ۲/۲۲۸.
* پشتواره / الحالة ـ ۱۰/۸۴.
* پوزش / الحجة ـ ۲۲/۸۵.
* پوشنده گناه / الکفاره: ـ ۵/۳۷۲.
* پیراهن چه / الغلالة: جامهٔ که در زیر زره پوشند، پیراهـن‌چه کـه زیـر پـیراهـن پوشند. ۱۱/۳۲۷
* تازیانه‌زن / الجلاد: ۹/۴۸.

* تراشش / الجلفة: تراشش قلم. ۲۶/۶۱.
* ترزاده /المولود: کودک ترزاده ۲۷/۳۹۷، ۳/۴۰۹.
* ترناوه / الاردبة: ترناوه و موری. ۲۱/۵.
* تش / المنقح: ـ ۱۴/۳۹۳.
* تنک خرد / السخیف: بی‌خرد و تنک‌خرد. ۱۶/۱۹۲.
* تنگیگاه / الدرب: دروازه و تنگیگاه که اندر کوه بود ۲۵/۱۱۴.
* تیزدل / اللوذعی: ـ ۱۵/۳۸۲.
* تیزنگر / البصیر: ۲۰/۲۳۵.
* جامه‌کار / ثوب مهنة: ۲۴/۳۹.
* جاویدی / جنة الخلد: بهشت جاویدی: ۲۰/۹۵.
* جای باش / المأوی: ـ ۲۶/۴۴۸.
* جای روب / الشیح: ـ ۱۱/۲۱۹.
* جای نگرستن / المعهود: ـ ۲۰/۳۹۶.
* جایگاه باش / الموطن: ـ ۱۶/۴۳۳.
* جژده / اللحم: جژدهٔ دنبه ۱۶/۸۱.
* چفس‌گاه / التکأة : ـ و بالش تکیه ۱۹/۳۷.
* چوبه‌بان / الجوبقی: چوبه‌بان ۱۴/۶۴.
* خانه آمخته / الداجن و الداجنة: خانه آمخته و دست‌آموز ۷/۱۲۳.
* خانه روبه / القمامه: ـ ۲۵/۳۶۱.
* خرسندخوار / القانع: ـ و روان خواه ۲۰/۳۵۳.
* خرنگاه / الخورنق. قصر، واصله بالفارسیة خرنگاه و قیل هو: مکان بناحیة الکوفه مابین الکوفة والقادسیة. ۱۵/۱۰۴.
* خستگی / الجراحة: ـ ۲۶/۵۹.
* خشار کردن / الحراض: اشنان فروش و گچ‌پز و آنکه اشنان سوزد تا خشار کند ۱/۷۶.
* خستبانه / العباء : ـ ۲۵/۳۱۲ العبائی: خستبانه فروش ۹/۳۲۰.
* خشک‌افزارها / الاقرفه والاقرخه: ـ ۱۱/۷.
* خشکچه / الکعکه: ـ ۶/۳۷۲.

* **خشنک = خشوک** / السنبد: خشنک اعنی خشوک ۲۷/۱۸۵. صاحب برهان قاطع خشنک را داغ سر و کچلی گرفته و خشوک را حرامزاده. نیز لغت فرس، طبع عباس اقبال ۲۹۱.
* **خند خندان** / الضحوک: ـ ۱۲/۲۶۹.
* **خورسندخوار** / الراضی: خشنود و خرسندخوار ۲۵/۱۶۰.
* **خون شاو** / الاخوین: ـ ۱۶/۱۲۲.
* **دانکو** / الحب دانکو: ۱۷/۶۶ الحباب: دانکو فروش ۱۷/۶۶.
* **داورانه** / المصعب: ۲/۳۸۶.
* **داورانه کرده** / خف مصعب: ۲/۱۰۲.
* **دخترخانه** / البکر: ـ ۱۶/۱۵.
* **دراز زفانی** / السلاطة: ۱۲/۲۰۹.
* **دریغ خوار** / الخسران: ـ ۱۰/۸۲.
* **دستبانه** / الختیله: ـ ۲۵/۱۰۸.
* **دشمنادگی** / البغض : ـ ۲۲/۱۷.
* **دوست روی** / رجل مودود: مردی دوست روی ۲۶/۳۹۷.
* **دیگرم** / الثانی: ۱۹/۴۳.
* **راز نادار** / المذل: ـ ۸/۴۲۳.
* **راهبی ورزیدن** / الرهبانیة: ـ ۷/۱۶۰.
* **راه شعر** / العروض: ـ ۹/۳۰۲.
* **راههای راود** / الشجون: ـ ۲۳/۲۳۳.
* **رگوباره** / الخرقة: ـ ۱۵/۱۰۹.
* **روان‌خواه** / القانع: خرسندخوار و روان‌خواه ۲۰/۳۵۳.
* **روچاک** / الجلوة: ـ ۳/۶۲.
* **روچاک** / المشکاة: روچاک و قیل روزن بدیوار ۱۴/۴۴۱.
* **روزی‌مند** / المرزوق: ـ ۸/۴۱۸.
* **روسپی باره** / رجل حرج : مردی روسپی‌باره ۱/۷۰.
* **روش آب** / الجریة: روش آب ۹/۶۰.
* **روشاک** / البلیلة: روشاک و کوزه‌ی بجرّه و جامی که اندر وی می‌خورند

۱۳/۲۸.

* رهنده / الفائز: رسته و رهنده ۱۵/۳۳۸.

* زخیدن مرد / الزحیر: سنخج، و قیل سختی شکنب و زخیدن مرد ۱۵/۱۶۶.

* زره‌گر / الجنثی: زره‌گر ۸/۶۴.

* زره‌ور / الدارع: زره‌ور ۲/۱۲۰.

* زریشیدگی / العلق: زریشیدگی جامه ۵/۳۰۵.

* زمی پیماینده / المساح: ـ ۷/۳۹۲.

* زینده / العامر: آبادان‌کننده و ـ ۱۷/۲۹۷.

* ساسگان / العودق: ـ ۱۷/۳۰۵.

العودق: آهنی است با شاخهای سرکج که بدان دلو و جز آن را از چاه برآورند. (آنندراج) و نیز آهنی سرکج که بر سر آن گوشت پاره نصب کنند برای صیدگرگ تا وقت او باریدن درگلویش درآویزد. (لغتنامه)

* سبست زار / الروضة: بوستان و مرغزار و سبززار و سبست‌زار ۲۲/۱۵۹.

* سبسته / العذاب و قیل العذاب: سبسته ۱۹/۲۸۸.

* سپس برنشیننده / الردیف: ـ ۲۱/۱۷۰.

* ستفچه / الحدج: ـ شتربچه ۲۱/۶۹۰.

* سخن فرهی / اللهو: ـ و بازی مشغول دارنده ۱/۳۷۹.

* سرافکنه / المعجر: ـ ۲۴/۴۰۳.

* سرخکی / السعفة: سرخکی و قیل ریش سر ۸/۲۰۸. سعفه: قرحه‌ای باشد که بر سر پیدا شود (آنندراج).

* سرکفت / الحق: مغاک سر کفت ۲۶/۷۷.

* سرگرفتگی / الزکام: فوزراقه و قیل سرگرفتگی. ۱۴/۱۷۱.

* سکاروا / الخبزة والملیل: سکاروا یعنی کوماج ۲۰/۱۰۸.

* سکرد / الحزب:گروه و سکرد از قرآن. ۱۰/۶۷ در جای دیگر «شکرده» آمده است. الحشد: شکرده. ۲۰/۷۰.

* سکرنه / الدلدل: ـ ۲۴/۱۲۱.

* سه‌تاهی / الستوق: درم نبهره. یقال درهم ستوق و دراهم ستوقه و اصلها بالفارسية سه‌تاهی ۳/۱۹۴.

* سه سو / المثلث: شکلی که سه کنج دارد سه‌سو خوانندش ۶/۳۸۸.
* شارنیک / السلافة: شارنیک و می‌خودرس که دست و پای بدو نرسیده باشد. ۷/۲۰۸.
* شفک / الرکیک: شفک. ۲۱/۱۴۷.
* شفکی / الضر: سختی و نزاری و شفکی حال ۷/۲۶۸.
* شنبد / الخمیس: روز پنج‌شنبه. ۱/۹۸.
* عید گوسپندکشان / الاضحی: ـ ۵/۱
* فرفشک / الخبازی: ـ ۱۳/۱۱۳.
* غرمج / اللطة: غرمج و زه‌بند. ۶/۳۸۰.
* فرواش‌بند / الوشاع: ـ ۱۵/۴۸۲.
* غواسنده / المتیرطم: ۱/۴۲۸.
* فرخشیده / اللزلاز: ۲۷/۳۷۴.
* فرخشیده / الرجرجة: پالوده و فرخشیده ۷/۱۵۶.
* فرخشیده / القطیفه: گلیم موی‌ناک قطایف و فرحشیده ۱۳/۳۶۱.
* فرغامه / وفرغامج: الحولی فرغامه یک‌ساله و اسب کرهٔ یک‌ساله. الحولیه: فرغامج. ۲۴/۳۹۱.
* فریشه / الخبیبة: گوشت تنک کرده و پشم یک فریشه ۲۰/۱۰۸.
* فزاینده / الزائد: ـ ۱۲/۱۶۵.
* فزاینده / الزاکی: ـ ۱/۱۷۶.
* کاران / الوکیل: ۱۹/۴۸۴.
* کارزاری / الشجاع: کارزاری. ۱۹/۱۴۱.
* کالیو / التولاء: گوسپند کالیو. ۱/۳۹.
* کالیوکی / الموم: برسام یعنی کالیوکی. ۲/۴۳۰.
* کاواکی / الجوف: کاواکی و اندرون شکم. ۱۱/۵۴.
* کاهش / السلاس: ۲۲/۱۸۹ سلاس: بیهوشی و رفتگی عقل (آنندراج)
* کاهو / الحرج: کاهو جنازه مغان ۲۴/۶۹ نیز رک: برهان قاطع حاشیه شماره ۶ ص ۱۵۸۴.
* کراک / الحرشف: کنگر یعنی کراک ۱/۷۷.

* کسی‌کننده / المختال: کسی‌کننده ۱/۴۲۳.
* کشین / الجثلة: کشین نی کوتاه و نه دراز ۳/۵۹.
* کفک‌گیر / المصفاة: پالونه‌ی شیر، و کفک‌گیر دیگ و کجلیز ۱/۱۴۲.
* کلمه / الکلمة: سخن و قصیده را نیز کلمه گویند ۲۰/۳۷۱.
* کمرسار / الشفشقة: کمرسار و بند کرته ۹/۲۳۹.
* کندگیر / السرطان: ـ ۲/۲۰۱.
* کنشت / الصلوة: کنشت‌و دعا و استغفار و رحمت‌از خدای تعالی ۲۶/۲۶۲.
* کَندمُود / الشباط : ـ ۱۷/۲۲۵.
* کوزه آویز / البرادة : کوزه آویز ۴/۲۴.
* کوف آب / الحیاب: کوف آب ۱۲/۳۸.
* کویرایش / الدباغ: ـ ۸/۱۲۰.
* کیبنده / الناکب: کیبنده از راه ۷/۴۵۳.
* گبرگی / الجاهلیة: روزگار گبرگی ۱۸/۵۸.
* گرایسته / أحلف: آنکه گفتش بر یک سو گرایسته بود ۱۷/۳۳۱.
* گردونچه / القفع: پاشنه و تازیانه و گردونچهٔ چوب ۱۳/۳۵۴.
* گرمابه‌بان / الحمامی: ـ ۲۰/۹۱.
* گروگان کردن / الرهین: ۷/۱۵۳.
* گسترش / البساط: شادروان و گسترش ۲۷/۱۷.
* گشادگی‌گاه / الساحة: میان‌سرای و گشادگی‌گاه ۱/۲۰۳.
* گم‌بودگی / الخار: ۲/۹۶.
* گم بودکی / الضلیل: آنکه مر گم بودگی را بسیار تتبع کند ۱۵/۲۶۹.
* نام ناف / القابلة: ـ ۱۶/۳۵۵
* مانندگی / الاخوة: برادری و مانندگی ۱۴/۵.
* مرزخوید / الحباس: مرزخوید و درزادهٔ آسیا، آنکه بر سر ناوهٔ آب باز دارند. ۱۵/۷۴.
* مرغنچه / البرعومة: ـ ۱۵/۲۶.
* مرغنده / الحجم: مرغنده‌ی استخوان ۱۹/۸۰. المغروز: کوژپشت که مرغندگی دارد پشت. ۱/۴۰۵.

* **مزد انگاشت** / احتساب: ـ ۱۳/۸۷.
* **مزگد (= مزکت)** / المسجد: ۲۱/۳۹۵.
* **مسته خورده** / الضرو: سگ مشته خورده یعنی عادت گرفته ـ و درخت با نقش. ۱۳/۲۷۰.
* **منش‌زدگی** / الدقی: شتوربچه از شیر ۲۰/۱۲۸.
* **میان آب** / اللجة: ـ ۲۳/۳۷۹.
* **نابرافتنده** / البلید: ـ ۲۷/۱۳.
* **نابندنده** / باب مندلق و سلس: در نابندیده، بسته ناباشنده ۲۳/۱۸۹.
* **ناپسندکار** / الساخط: ناپسندکار ۵/۱۹۰.
* **ناخواهندهٔ دنیا** / الزاهد: و خویشتن گرفته ۱۲/۱۶۵.
* **ناروشک** / امرأة عجاز: زنی ناروشک ۱۰/۲۹۸.
* **نباش** / المختفی: ـ ۱۱/۴۴۹.
* **نرم ساری** / الذل: ـ و بی‌کبو ۱۶/۱۳۲.
* **نشته** / الحمق: ۱۲/۷۸.
* **نشته** / الحمقا: زن نشته ۲۱/۶۵.
* **نشته** / الرقیع: آسمان و قیل نام آسمان نخستین و نشته ۲۰/۱۴۴.
* **نگرش در کار** / الرویة: نگرش در کار ۲۶/۱۵۹.
* **نوسپاس** / الکنود: سخت نوسپاس ۲۶/۳۶۵.
* **نوگواز** / اراعیل الریاح اوائلها: نوگوازهای باد ۳/۱۵۰.
* **نیک باز** / المجود: ـ ۱۵/۳۹۵.
* **واهم جستن اندامها** / التشنج : ـ ۹/۳۲.
* **ورزش** / الکسب: ـ ۸/۳۶۴ .
* **هزارسپند** / الحرمل: هزار سپند.
* **هشتیک دانی** / الحبة: ـ ۱۵/۸۴.
* **هم‌خره** / الخلیط: همجای و هم خره و هنباز ۸/۱۰۰.
* **هم‌دهی** / القروی: ۲۲/۳۶۲.
* **یادکرد** / الذکر: ـ یادکرد و ناموری ۹/۱۳۱.
* **یکتاهی** / الطاق: ـ ۲۵/۲۷۵.
* **یک سخنه** / الشیعة: مردمان یک سخنه و همدل ۱۵/۲۴۱.

چهار نظر در پیرامونِ چهار اثرِ منسُوب به شاهِ همدان

I ـ تمهید

پوشیده نیست که کتاب‌شناسی یکی از ارکانِ مسلّم در استوار ساختنِ سقفِ تحقیق است، رکنی که در تایخِ تمدّنِ بشری بسیار مهم و حائز اهمیّت بوده و هست. چنانچه از دورانِ باستان در تمدّنِ یونان، در میانِ فرزانگانِ آن روزگاران به این نکته توجّه می‌شده، و در تمدنِ اسلامی از دیرباز موردِ توجّه بوده، و آثاری گرانبها و سزاوار در این زمینه پرداخته آمده است. در دورهٔ معاصر، این رشتهٔ علمی و پژوهشی، همانند بسیاری از شعبِ دیگرِ علم و فرهنگ، تعالی یافته و ترقّی کرده است.

امّا در خصوصِ کتاب‌شناسیِ نگاشته‌های فارسیِ عرفانی، متأسّفانه تاکنون گامی درخور برنداشته‌ایم و قلمی سزاوارِ این موضوع نزده‌ایم. خاصّه آنگاه که به قلمرو گسترده و دامنهٔ درازْدامن و تأثیرِ شگرفِ آدابِ خانقاهی و پسندهای عرفانی در موطنِ فارسی‌زبانان نظر افکنیم، و دریابیم که سه چهارم آثارِ منظوم و منثور در زبان فارسی را آثار و مؤلَّفاتِ عرفانی و خانقاهی متضمّن است، کوتاهی و کم‌کاری خود را در این زمینه اذعان خواهیم کرد.

کوتاهی مزبور، هرچند در موردِ مجموعِ نگاشته‌های عرفانی مشهود است، ولی در خصوصِ آثار و مؤلَّفه‌های دو سدهٔ هفتم و هشتم روشن‌تر می‌نماید؛ زیرا در دو صد سالِ مذکور، از یکسو تألیف و تصنیفِ رساله‌های کوتاه و مختصر بیشتر از دوره‌های پیشین رواج یافته بود، و از سوی دیگر بیشترینهٔ پیرانِ متفکّر و مشایخِ طریق پرکار بودند و بسیارنویس. به طوری که بعضی از پیران و مشایخ دیده‌ور درین دو قرن در زمینه‌های عدیدهٔ آدابِ نظری و عمليِ تصوّف رساله یا کتابی پرداخته‌اند.

یکی از پیرانِ طریقت و دیده‌ورانِ خانقاه در سدهٔ هشتم امیرِکبیر، سیّد علی

همدانی معروف به علیّ ثانی و شاه همدان است ـ (ولادت در ۱۲ رجب ۷۱۴ هـ. ق ـ وفات در ذی‌الحجّه ۷۸۶ هـ. ق) ـ که آثار و نگاشته‌های زیادی در زمینهٔ علوم خانقاهی و آداب تصوّف پرداخته است، ولی تاکنون پیرامونِ کتابشناسی و نسخه‌شناسیِ مؤلّفاتِ او کاری درخور انجام نشده است[۱]؛ به طوری که بعضی رساله‌هایی که از او نیست به نام او چاپ شده، و در نتیجه شناختِ آراء و پسندهای او را در میان محقّقان و مدقّقان دشوار گردانیده است. از جملهٔ نگاشته‌هایی که از شاه همدان دانسته‌اند و بعضی از آنها را به نام او چاپ کرده‌اند و منِ بنده در انتساب آنها به همدانی، تردید دارم عبارتند از:

۱ ـ اصطلاحات الصوّفیه.

۲ ـ حلّ الفصوص (شرح فصوص الحکم ابن عربی)، که از امّهاتِ نگاشته‌های همدانی است و به نادرست به خواجه محمّد پارسا نسبت داده و به نام همو چاپش کرده‌اند.

۳ ـ آداب السُّفره.

۴ ـ نوریه.

پیش از آن که هریک از عناوینِ مزبور را به بررسی برگیریم، ذکرِ این نکته را لازم می‌دانیم که از رسائلِ همدانی ـ تا آنجا که نگارنده به رؤیت و بررسی نسخه‌های موجود از آثارِ او پرداخته‌ام ـ سه مجموعهٔ بسیار معتبر و دقیق می‌شناسیم: یکی مجموعهٔ شمارهٔ (۵۴۱۷) محفوظ در کتابخانهٔ گنج بخش (اسلام‌آباد ـ پاکستان)، دو دیگر مجموعهٔ شمارهٔ (۴۲۷۴) محفوظ در کتابخانهٔ ملّی ملک (تهران ـ ایران)، سدیگر مجموعهٔ شمارهٔ (۲۸۳۷) کتابخانهٔ ایاصوفیه (فیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ش ۳۸۷)[۲]. هیچ یک از نگاشته‌های مذکور در این سه مجموعه وارد نشده و

---

۱. لازم به یادآوری است که تاکنون چه به زبان فارسی و چه به زبانهای اردو و انگلیسی مقالات و رساله‌های مستقل دربارهٔ امیر سید علیِ همدانی و آثار او نوشته‌اند از جمله:

The life and Works of sayyid Ali Hamadani

نوشتهٔ Agha Hussain Hamadani، و احوال و آثار و اشعارِ میرسید علیِ همدانی، تألیف دکتر محمّد ریاض، سوای دو تألیف مزبور در بیشترینهٔ فهرستهای نسخه‌های خطّی و تذکره‌ها و کتب رجالی از او و کارهایش یاد شده است.

۲. البتّه مجموعه‌هایی دیگر از رسائل همدانی هست مانند مجموعه‌های شمارهٔ ۴۴۰۹ گنج بخش

کتابت نگردیده است.

درکنارِ مجموعه‌های مذکور که جامع، صرفاً به کتابتِ رسائل همدانی پرداخته، نسخه‌هایی هم هست که چهار کتاب و رسالهٔ مورد بحث را کاتبان آن نسخه‌ها، از همدانی خوانده‌اند. بنابراین، عقده و گره پژوهش در خصوصِ آثارِ منسوب به شاه همدان را نمی‌توان فقط از طریقِ بررسی مخطوطاتی که از مجموعه رسائلِ او بازمانده است گشود، هرچند که توجّه به نسخه‌شناسیِ آثارِ همدانی در این خصوص تا حدّی رهنمونی و نمودگاری می‌کند، امّا راهِ‌حلِّ اساسی در موردِ آثارِ منتسب به او، از طریقِ کتابشناسیِ تطبیقیِ و نیز تتبّع پیرامونِ اسناد و منابعِ موثّقِ عصری بدست خواهد آمد.

II ـ اصطلاحات صوفیه

یکی از رساله‌هایی که به همدانی نسبت داده‌اند و از او نیست اصطلاحات الصّوفیّه است، برای این که عدم صحّت نسبتِ رسالهٔ مذکور به همدانی، و نیز علل انتساب آن به او محقّق گردد نخست نظری به نسخه‌های موجود از رسالهٔ مزبور می‌اندازیم و سپس، به ساختمان رسالهٔ مورد بحث و کتابشناسی تطبیقی پیرامن آن توجّه می‌دهیم.

گفتنی است که در خصوصِ فرهنگنامه‌ها و اصطلاح‌نامه‌های تصوّف، از نظرِ نسخه‌شناسی و کتاب‌شناسی، پراکندگی و تشتّتِ شگفت‌انگیزی در نسخه‌های موجود، مشهود است و همین تشتّت در فهرستهای نسخه‌های خطّی نیز دیده می‌شود[1]. رسالهٔ اصطلاحات منسوب به همدانی نیز از این پراکندگیِ نسخه‌شناسی بدور نمانده است. به طوری که از یکسو در بعضی فهرستها مانندِ فهرستِ نسخه‌های خطّی فارسی (ج ۲، ص ۱۰۳۸) و فهرستِ نسخه‌های خطّی دانشکدهٔ ادبیات تهران (۶۱/۲) نسخه‌های شرح فصوص الحکم منسوب به همدانی را رسالهٔ اصطلاحاتِ

← (منزوی: فهرست گنج بخش ۶۴۶/۲)، و ۴۰۵۶ ملک، و ۲۰۸۵ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.

۱. نگاهی گذرا به فهرست نسخه‌های خطّی فارسی، نوشتهٔ آقای احمد منزوی، ج ۲ صص ۱۰۳۴-۱۰۴۲ و قیاس سرآغاز نسخه‌های معرّفی شده در آنجا، تشتّت شگفت‌آوری را که یاد کردیم، تأیید می‌کند.

همو شناسانیده‌اند، و از سوی دیگر عدّه‌ای، نسخه‌هایی از رسالهٔ «مُراداتِ دیوانِ حافظ» تألیف سید علی همدانی را به نام «اصطلاحات صوفیان» از همو نموده‌اند[۱]، و هم عدّه‌ای رساله‌ای را به نام او چاپ کرده‌اند که اصلاً و ابداً، آن رساله از همدانی نیست[۲].

بنابراین، نسخه‌هایی که تاکنون به نام اصطلاحاتِ صوفیهٔ همدانی شناسانده‌اند بعضی از آنها مانند نسخه‌های شمارهٔ ۲۱۱۴ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، و شمارهٔ ۳۴۶ دانشکدهٔ ادبیّاتِ دانشگاه تهران، شرح فصوص الحکم منسوب به همدانی است. چنانچه آغاز این دو نسخه چنین است: «حمد بی حدّ و غایت آن فاطر حکیم را که آثارِ انوارِ صبح وجود در قعر چاه ظلمت‌آباد عدم برآورد». و این آغاز مطابق است با آغاز نسخه‌هایی که از شرح فصوص همدانی می‌شناسیم[۳].

و بعضی دیگر، مانند نسخهٔ شمارهٔ N-M-1951-912/40-6 کتابخانهٔ موزهٔ ملّی پاکستان، و نسخهٔ درگاه پیر مهر علی‌شاه در گولره شریف راولپندی[۴]، مرادات دیوان حافظ است. به آغاز نسخه‌هایِ موزهٔ ملّی کراچی، و راولپندی که به نام «اصطلاحاتِ صوفیان» همدانی خوانده شده است، و آغازِ رسالهٔ مرادات همدانی توجّه بفرمایید:

۱ ـ نسخهٔ موزهٔ کراچی: بدانک میخانه و بتکده و شرابخانه باطن عارف کامل را گویند.

۲ ـ نسخهٔ راولپندی: بسمله، نقل است از میر سید علی همدانی: بدان که میخانه و شرابخانه باطن عارف راگویند که از حقایق شوق الهی باخبر باشد.

۳ ـ مرادات دیوان حافظ: بسمله، نقل است از حضرت امیرکبیر سیدعلی

---

۱. ر.ک : نوشاهی: فهرست نسخه‌های خطّی فارسی موزهٔ ملّی پاکستان ص ۲۰۰، منزوی: فهرست مشترک پاکستان ۱۲۷۳/۳.

۲. ر.ک : محمّد ریاض، احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی ص ۱۴۱، و اصطلاحات الصوفیه از همدانی، به اهتمام حافظ شمس‌الدّین احمد، لکهنو، ۱۹۰۴ م.

۳. ر.ک : به همین گفتار، پس از این. به آغاز نسخهٔ کتابخانهٔ گوهرشاد (مشهد) شمارهٔ ۱۱۵۹، که شرح فصوص منسوب به همدانی است توجّه کنید: «بسمله، حمدبی غایت آن فاطر حکیم را که آثار انوار صبح وجود را از قعر چاه ظلمت آباد عدم برآورد».

۴. ر.ک : احمد منزوی: فهرست مشترک پاکستان ۱۲۷۲/۳.

همدانی قدس سرّه السّامی: بدانکه میخانه و بتکده و شرابخانه باطن عارف راگویند که از حقایق و شوق الهی باخبر باشد[۱].

غیر از نسخه‌های یاد شده، آقای محمّد ریاض نسخه‌ای از نسخ ملک را ـ به شمارهٔ ۴۰۵۶ ـ به عنوان اصطلاحات صوفیّه، تألیف همدانی، معرفی کرده است[۲]، این نسخه را نیز منِ بنده رؤیت و بررسی کرده‌ام. نسخهٔ مذکور آمیخته‌ای است از مرادات دیوان حافظ و دو فصل و قسمتی از دیباچهٔ رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ، از حسین الفتی تبریزی، که پس از این به بحث پیرامونِ آن خواهیم پرداخت.

امّا نسخه‌ای راکه حافظ شمس‌الدّین احمد به سالِ ۱۹۰۴ میلادی در لکهنو به نام اصطلاحات صوفیهٔ شاهِ همدان چاپ کرده است و نیز آقایان محمّد ریاض و احمد منزوی[۳] براساس همان نسخه، از اصطلاحات همدانی سخن گفته‌اند، همان نسخه‌ای است که بغلط تا این اواخر به نامِ «اصطلاحات عراقی» شناخته می‌شد. این فرهنگنامهٔ اصطلاحی صوفیّه نیز همچنان که از فخرالدّین عراقی نیست، از نگاشته‌های سید علی همدانی هم نیست. برای این که عدم صحت انتساب رسالهٔ مذکور به همدانی و عراقی روشن و پیداگردد باید نخست علّتِ پیدایشِ عنوانی به هیأت «اصطلاحات عراقی» را بررسی کنیم، وزان پس مؤلّفِ حقیقی آن رساله را ـ که نه همدانی است و نه عراقی ـ بازنماییم.

برخی از نگاشته‌های عرفانی از سدهٔ هشتم هجری می‌نمایانند که کبیرالدّین فرزند فخرالدّین ابراهیم عراقی آنگاه که در صالحیهٔ دمشق بوده، گویا به تدریس اشعار دیوان کبیر مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی پرداخته بوده و الفاظ خدّ و خال و غنج و دلال و غیره را مطابق با اصطلاحات و پسندهای عاشقانهٔ صوفیّه شرح و تفسیر می‌کرده است[۴].

---

۱. این سرآغاز از نسخهٔ خطّی موجود در موزهٔ بریتانیا، که صورت عکسی آن در احوال و آثار و اشعار همدانی ص ۴۲۹-۴۴۰ در اسلام‌آباد پاکستان به سال ۱۳۶۴ چاپ شده، نقل گردیده است.

۲. احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین ص ۱۴۱.

۳. ر.ک : احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین، ص ۱۴۱، فهرست مشترک پاکستان، توضیحات عنوان شمارهٔ 2255، ج ۳، ص ۱۲۷۲.

۴. سید اشرف جهانگیر سمنانی (م ۸۰۸) می‌نویسد: «چون به صالحیّهٔ دمشق به شرف ملازمت

تفسیر و شرحِ الفاظ مزبور را که کبیرالدّین فرزند فخرالدّین عراقی، در مجلس صوفیانه‌اش عنوان کرده، در سدهٔ هشتم هجری توسّطِ سید اشرف جهانگیر سمنانی[۱] (م ۸۰۸ هـ. ق) ـ که یکی از حاضران در آن مجلس بوده ـ به شبه قارهٔ هند رسیده، و به وسیلهٔ همو در حلقهٔ صوفیانِ هندوستان املاء شده و عینِ آن گزارش از مصطلحات استعاری صوفیّه به اهتمام نظام‌الدّین یمنی، مریدِ سید اشرف جهانگیر سمنانی در مجموعهٔ امالی و ملفوظاتِ او به نام لطایفِ اشرفی، ذیلِ لطیفهٔ هژدهم، تحریر شده است.

باری محتمل است که کبیرالدّین عراقی، رساله‌ای به نام «اصطلاحات صوفیّه» تألیف کرده باشد، و نیز احتمال دارد که سوای سیّد اشرف سمنانی، یکی دیگر از اصحابِ کبیرالدّین، گفتارِ او را دربارهٔ مصطلحات صوفیّه نویسانیده، و رساله‌ای به نام «اصطلاحات صوفیه» تألیف کبیرالدّین عراقی به وجود آورده باشد. و چون شهرت عراقی پدر بیش از شهرت عراقی پسر ـ یعنی کبیرالدّین ـ بوده کاتبان و نُسّاخ، رسالهٔ مزبور را به نام عراقی پدر ثبت کرده‌اند، و به این صورت تا روزگار ما، فخرالدّین عراقی را مؤلّفِ رسالهٔ اصطلاحات صوفیّه دانسته‌اند[۲].

از رسالهٔ اصطلاحات کبیرالدّین عراقی نسخه‌ای که اصالت داشته باشد و مبیّن شیوه و ترتیب و تبویب، و به طور کلّی بیانگر چگونگی تألیفِ آن رساله باشد دردست نیست، آنچه موجود است گزارهٔ سید اشرف جهانگیر است از گفتار

← حضرت کبیرالدّین بن فخرالدّین العراقی مشرّف شدیم و به انواع فوائد عارفانه و اصناف موائد محقّقانه بهره‌مند گشتیم، دیدیم که برخی از اصحاب خود را دیوان حضرت مولوی درس می‌گفتند به طبق اصطلاح صوفیه، خلاف معانی متعارف که به خدّوخال عروس معنی را آراسته‌اند و غنج و دلال به زیور مقال پیراسته و موجب اختفای غرایب اسرار، و سبب انطوای عجائب اسمار در صورت الفاظ شعر آن است که اکابرِ روزگار از غایت نفاست اسرار، و اباثرِ نامدار از نهایت غرابت اطوار غیرت برده‌اند که چشم هر نامحرمی بر رخسارهٔ حالات ایشان و نظر هر نافهمی بر عذار واردات‌شان نیفتد...». لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی، دهلی ۱۲۹۵ ق، ج ۲، ص ۱۳۱.

۱. دربارهٔ سید اشرف بنگرید به: سید وحید اشرف کچهچوی: حیات سید اشرف (اردو)، لکهنو، ۱۹۷۵، ص ۲۰-۷۱، و تاریخ ادبیّات مسلمانان پاکستان و هند، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۷.

۲. این کبیرالدّین فرزند فخرالدّین عراقی نوهٔ دختری بهاءالدّین زکریاء ملتانی بوده، دختری که گویا در ایام اقامت عراقی در هندوستان به زنی او درآمده است. ر.ک : نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران، ج ۱، ص ۱۶۵.

کبیرالدّین، که بی‌تردید هم در املای سمنانی، و نیز شاید در تحریر نظام‌الدّین یمنی، تصرّفاتی در هیأتِ اصلیِ آن شده باشد.

به هرگونه، گزارشِ جهانگیر سمنانی از گفتارِ کبیرالدّین عراقی در خصوصِ مصطلحاتِ استعاری صوفیّه، در تحریر نظام‌الدّین یمنی دارای ترتیب و نبویبی نیست[۱]، پس از دیباچه‌ای کوتاه دربارهٔ حضورش در حلقهٔ مریدان کبیرالدّین در صالحیّهٔ دمشق، و بیان علّت این نکته که چرا سخنوران عارف، آرای عرفانی خود را در پس الفاظ استعاری (symbolic) مانند خد و خطّ و خال و... بیان می‌کنند، با توجّه به حرف آخرِ کلمه، به ترتیب حروف تهجّی، تعدادِ ۲۸۴ اصطلاح از اصطلاحات صوفیه را، گاه کوتاه و گاه بلند تعریف کرده است.

در همین روزگار، یعنی در سدهٔ هشتم هجری، یکی از عارفانِ خوش‌ذوق به نام شرف‌الدّین حسین‌بن احمد الفتی تبریزی[۲] ـ زندهٔ سال ۷۶۱ هـ. ق ـ مصطلحاتِ استعاری صوفیّه را ـ که در اشعار عطّار نیشابوری، جلال‌الدّین محمّد بلخی، و دیگر سخنوران عارف خوانده بوده و می‌شناخته ـ فراهم آورده و با توجّه به اصل عشق و عاشق و معشوق یا حبّ و محبّ و محبوب رساله‌ای پرداخته است به نام رشف‌الألحاظ فی کشف الألفاظ[۳].

مؤلّف، پس از دیباچه‌ای در خصوصِ گستردگیِ عالم معانی و تنگنای ادراکاتِ بشری، و بیان علّتِ این که چرا عارفانِ سخنور مقاصد و مفاهیم ذهنی‌شان را در اسامی اعضا و جوارح انسانی مقیّد می‌کنند، مصطلحاتِ استعاری صوفیّه را در سه

---

۱. بنگرید به مقالهٔ نگارنده تحت عنوان «اصطلاحات عراقی درگزارهٔ سمنانی» که در همین کتاب چاپ شده است.

۲. برای اطّلاع از احوال و آثار او بنگرید به ایضاح المکنون ۵۷۳/۱ و ۵۲۷/۲، و مقدّمهٔ نگارنده بر رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ، ص ۲۶-۲۷.

۳. این رساله را نگارندهٔ این سطور، براساس پنج نسخهٔ کهن و معتبر، به سال ۱۳۶۲ خورشیدی تصحیح، و در تهران چاپ کرده‌ام. در تصحیح رسالهٔ مذکور دهها نسخه‌ای را که شبیه به همین رساله است و از تصرّف کاتبان بدور نمی‌نماید، و به نام اصطلاحات عراقی خوانده شده است، نادیده گرفتم. عدّه‌ای مانند آقای پورجوادی که از پراکندگی و سرنوشت اصطلاحات منسوب به عراقی بی‌اطّلاع‌اند، بنده را به لحاظِ درنظر نگرفتن این‌گونه نسخ نامعتبر مورد انتقاد قرار دادند. برای روشن شدن این عدّه گفتاری تحت عنوان «اصطلاحات عراقی درگزارهٔ سمنانی» نوشته‌ام که در همین دفتر چاپ شده است.

فصل به قرار زیر تعریف و تفسیر کرده است:

فصل اوّل: در اسامی معشوق و آنچه متعلّق به اوست.

فصل دوّم: در اسامیی که میان عاشق و معشوق متداول است بر سبیل اشتراک.

فصل سوّم: در کلماتی چند که مخصوص به عاشق و احوالِ اوست.

همچنان که مذکور شد بنابر گفتار سید اشرف جهانگیر، کبیرالدّین عراقی در سدهٔ هشتم مصطلحات استعاری را در حلقهٔ صوفیان و سالکان تفسیر می‌کرده است. حال باید گفت که: چه آن که خود کبیرالدّین رساله‌ای در این زمینه پرداخته باشد و یا یکی از اصحابِ او چونان جهانگیر سمنانی به تحریر گفتار او از اصطلاحات صوفیان اهتمام کرده باشد، باری بظاهر چنین می‌نماید که رسالهٔ اصطلاحات کبیرالدّین عراقی را پس از سدهٔ هشتم هجری با رشف الالحاظ حسین الفتی درآمیخته‌اند، و رساله‌ای با ساختمان و ترتیب رشف الالحاظ، پیرامون مصطلحات استعاری صوفیه به وجود آورده‌اند به نام «اصطلاحات عراقی». و چون شهرت عراقی پدر ـ صاحب لمعات شهرت و نام‌برداری کبیرالدّین عراقی را تحت‌الشّعاع داشته بوده، رسالهٔ اصطلاحاتِ مذکور به نام فخرالدّین عراقی شناسانیده شده و عقده‌ای کور در کتابشناسی رسالهٔ مورد بحث ایجاد کرده است[1].

نُسَخِ اصطلاحاتِ کبیرالدّین عراقی، پس از خلطِ آن با بعضی از نسخه‌های متأخّرِ رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ ـ که بغلط به نام فخرالدّین عراقی خوانده شده و بارها به همین نام چاپ و منتشر گردیده است ـ به قیاس با رسالهٔ حسین الفتی

---

۱. ممکن است عدّه‌ای از خوانندگان ارجمند عنوان کنند که جهانگیر سمنانی از تدریس اصطلاحات صوفیه توسّط کبیرالدّین عراقی یاد کرده، و احتمال دارد که فخرالدّین عراقی رسالهٔ اصطلاحات را نوشته باشد و فرزندش نیز براساسِ همان رساله، مصطلحات صوفیه را درس گفته باشد. در پاسخ این عدّه باید گفت که اوّلاً در هیچ مأخذی معتبرِ عصری و متأخّر از اصطلاحات عراقی سخن نرفته، و ثانیاً هیچ‌یک از نسخ کهن کلیّات عراقی، شامل رسالهٔ مزبور نیست. (بنگرید به مقدّمهٔ مرحوم سعید نفیسی بر کلیّات عراقی)، و ثالثاً جمیع نسخه‌های موجود از رسالهٔ اصطلاحات عراقی که پس از سدهٔ هشتم کتابت شده‌اند آمیخته‌ای از رشف الالحاظ و رساله‌ای دیگر در همین موضوع هستند. و رابعاً نسخه‌هایی داریم از سدهٔ هشتم، همانند اصطلاحات عراقی، که دارای دیباچه‌اند و نام مؤلّف یعنی حسین الفتی ـ و نام رساله ـ یعنی رشف الالحاظ فی کشف‌الالفاظ را دارند.

متضمّن تعریف ۳۲۹ تا ۳۳۱ واژهٔ اصطلاحی صوفیه است، که نه‌تنها ترتیب و ساخت این نسخ، همگون و همسان با رشف الالحاظ می‌نماید بلکه از نظرِ تعریف و تفسیرِ واژه‌ها نیز عین و همانند با رسالهٔ الفتی است، با این تفاوت که اوّلاً ۲۹ تا ۳۱ واژه در نسخ «اصطلاحات عراقی» هست که در نسخه‌های معتبر رشف الالحاظ نیست، و ثانیاً دیباچهٔ مؤلّفِ اصلی رشف الالحاظ، که نام مؤلّف و نام رساله را دربردارد[1]، در نسخه‌های منسوب به عراقی یا دست خورده و کوتاه شده، و یا فاقد آن دیباچه است.



به هر تقدیر، رساله‌ای که به نام اصطلاحات صوفیه از عراقی خوانده‌اند، همچنان که گفته شد آمیخته‌ای است از رشف الالحاظ حسین الفتی، و صورت اصلی رساله‌ای در همین موضوع که یا توسّط کبیرالدّین عراقی ساخته شده و یا به وسیلهٔ یکی از اصحاب او، براساسِ گفتارِ همو پرداخته شده است.

ظاهراً پس از چندی، همین صورتِ آمیخته شده از دو رسالهٔ مذکور را به نام «اصطلاحات صوفیه» از مؤلّفات امیر سید علی همدانی دانسته‌اند و به نام او به چاپ رسانیده‌اند[2]. معلوم نیست که مصحّح «اصطلاحات صوفیه» منسوب به همدانی، براساس چه نسخه یا نسخه‌هایی، رسالهٔ مورد بحث را از همدانی دانسته است. تا جایی که منِ بنده جسته و یافته‌ام همهٔ نسخه‌های موجود از رسالهٔ مذکور ـ که آمیزهٔ رشف الالحاظ و اصطلاحات کبیرالدّین عراقی است ـ پس از نیمهٔ دوّم از سدهٔ نهم هجری کتابت شده‌اند و به نام اصطلاحات عراقی، و در یک مورد مانند نسخهٔ شمارهٔ ۸۸۱ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران[3] به نام اصطلاحات شهاب‌الدّین یحیی سهروردی معروف به شیخ اشراق خوانده شده‌اند[4]. بنابراین تاکنون، بنده

---

۱. بنگرید به رشف الالحاظ، پیشین، ص ۳۳ و ۳۷.

۲. چاپ لکهنو به سال ۱۹۰۴ م، به اهتمام حافظ شمس‌الدّین احمد.

۳. بنگرید به : محمّد تقی دانش‌پژوه، فهرست دانشگاهِ تهران ۴۰۹/۳.

۴. لازم به یادآوری است که نسخه‌های معتبر و کهن رسالهٔ مورد بحث ما، که با اصطلاحات کبیرالدّین آمیخته نشده، و نیز دیباچه را دارند و متضمّنِ ۲۹۹-۳۰۰ واژه اصطلاحی صوفیه‌اند به نام درست آن، یعنی رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ از حسین‌بن احمد الفتی تبریزی شناخته شده‌اند.

نسخه‌ای از رسالهٔ موردِ بحث، که در دیباچهٔ مؤلّف و یا در ترقیمهٔ کاتب و یا در ظهرِ (کلفون) نسخه از امیر سید علی همدانی یاد شده باشد، ندیده‌ام. نسخهٔ شمارهٔ ۴۰۵۶ محفوظ در کتابخانهٔ ملّی ملک از این رساله که آقای محمّد ریاض، آن را همین رساله و از تألیفات همدانی دانسته است، نسخه‌ایست آشفته که متضمّن قسمتی از دیباچه و فصلهای اوّل و دوّم رشف الالحاظ است و به جای فصل سوّم رشف الالحاظ، رسالهٔ مرادات دیوان حافظ، نوشتهٔ همدانی، گنجانیده شده، و نام همدانی را نیز ندارد. درحالی که در پایان دیباچه، در همین نسخه، کاتب، نام رساله را به صورت نادرست، یعنی «ریف الالحاظ فی کشف الالفاظ»، آورده است[1]. فلهذا این نسخه، رسالهٔ رشف‌الالحاظ است از حسین‌الفتی، همراه‌با مرادات دیوان حافظ ازشاه‌همدان.

امّا نسخهٔ مطبوع از اصطلاحات صوفیهٔ همدانی، رساله‌ای است متضمّن سیصد و اندی واژهٔ اصطلاحی صوفیه، که دارای سه فصل می‌باشد همانند رشف‌الالحاظ، که پیش از این، پیرامون فصول سِگانهٔ آن سخن گفتیم. این نسخه، دیباچهٔ رشف الالحاظ را ندارد، و به جای دیباچه در این نسخه، پیشگفتاری کوتاه، در حدود ده سطر آمده است همانندِ پیشگفتار نسخه‌هایی از رشف الالحاظ که به نام «اصطلاحات عراقی» نامیده شده‌اند.

سوای تبویب و ساختِ مشترکِ نسخهٔ مطبوع اصطلاحات و رشف الالحاظ، تعریفِ مصطلحات نیز در دو رسالهٔ مذکور همگون و عین یکدیگرند. به طورِ نمونه و مثال، چند تعریف را براساس دو رسالهٔ مزبور قیاس می‌کنیم:

* اصطلاحات صوفیهٔ همدانی	* رشف الالحاظ الفتی
حسن: جمعیّت کمالات در یک ذات راگویند و این جز حقّ را نشاید.	حسن: جمعیّت‌کمالات راگویند در یک‌ذات. و این جمعیّت غیرحقّ را نبود.
شوخی: کثرت التفات را بگویند.	شوخی: کثرت التفات را گویند و سرعت در ورود را نیز گویند.

---

۱. آغاز موجود این نسخه چنین است: «اگر وجود نقطه تقدیر نکنند خطّ مقبول نباشد و اگر [خطّ] تقدیر نکنند حروف موجود نشود و اگر حروف نبود اسامی صورت نبندند و اگر اسامی نبود معانی مفهوم نگردد». قیاس کنید با رشف الالحاظ، پیشین، ص ۳۴، ص ۸.

کرشمه : التفات را گویند.	کرشمه : التفات را گویند.
جنگ : امتحانات الهی را گویند به انواع بلای ظاهر و باطن.	جنگ : امتحانات الهی را گویند به انواع بلاهای ظاهری و باطنی.
صلح : قبول اعمال و عبادات را گویند به وسایط قرب.	آشتی : قبول اعمال و عبادات را گویند با وسایط قربت.
جانان : صفت قیومی را گویند که قیام جملهٔ موجودات با اوست.	جانان : صفت قیومی را گویند که همه موجودات قایم به اوست که اگر این دقیقه به موجودات نه پیوسته بودی هیچ چیز بقا نیافتی.
میخانه : عالم لاهوت را گویند.	میخانه : عالم لاهوت را گویند.
زلف : غیب هویّت را گویند که کسی را بدان راه نیست.	زلف : غیب هویّت حق را گویند که هیچ کس را بدان راه نیست.
رندی : قطع نظر است از انواع اعمال ظاهر.	رندی : قطع نظر سالک را گویند از انواع اعمال در طاعت.
ابرو : اهمال کردن و سقوط سالک است از درجات به واسطهٔ تقصیری که از او در وجود آید.	ابرو : اهمال کردن و سقوط سالک است از درجات، به واسطهٔ تقصیری که از او صادر آید.
لاابالی : باک نداشتن از هر نوع را گویند که پیش آید و گوید و کند.	لاابالی : باک نداشتن است از هرچه پیش آید و کند و گوید در غلبات سلوک.

همچنان که تطبیقِ تعریفِ واژه‌ها، میان دو رسالهٔ مورد بحث نشان می‌دهد و نیز ساخت و نظامِ یکسان دو رساله می‌نمایاند شباهت دو رسالهٔ اصطلاحات صوفیهٔ همدانی و رشف‌الالفاظ الفتی بقدری است که نمی‌توان، آن دو را، دو تألیف جداگانه بشمار آورد. البتّه گفتنی است که تعریفاتِ اصطلاحات در رشف الالحاظ دقیق‌تر و روشن‌تر است، و در رسالهٔ منسوب به همدانی موجزتر و مختصرتر. سوای این فرق و تفاوت، در رسالهٔ اصطلاحات منسوب به همدانی، اصطلاحاتی تعریف شده، مانند «شهر» «سیر» و غیره، که در رشف‌الالفاظ نیامده است.

اختلافی اندک که میان رسالهٔ الفتی و رسالهٔ منسوب به همدانی مشهود است بدین علّت است که اصطلاحات صوفیّهٔ منسوب به شاه همدان نسخه‌ای از نسخ اصطلاحات منسوب به عراقی است و همچنان که به تفصیل گفتیم نسخه‌های موجود از رسالهٔ اصطلاحاتِ عراقی آمیخته و مخلوطی است از رشف الالحاظ الفتی، و گویا هیأتی از رساله‌ای که کبیرالدّین عراقی در خصوص مصطلحات صوفیان املاء و یا تصنیف کرده بوده است. و در این رسالهٔ آمیخته هم ساخت و تبویب، و هم واژه‌ها و تعریفهای رشف الالحاظ بعینه گرفته شده است.

به هر حال، رساله‌ای سه فصلی، با نظام و ساخت فوق‌الذّکر، که به نام اصطلاحات صوفیه به امیر سید علی همدانی نسبت داده‌اند و به نام همو به چاپ رسانیده‌اند، از همدانی نیست، و در اصل رسالهٔ رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ است از نگاشته‌های حسین بن احمد الفتی تبریزی، از صوفیان نیمهٔ اوّل از سدهٔ هشتم هجری. و آنچه در این مایه از همدانی است همانا مرادات دیوان حافظ است[1] که آن هم متضمّن و مشتمل بر تعریف و تفسیر اصطلاحات استعاری صوفیانه براساس دیوان‌حافظ شیرازی می‌باشدکه بسیاری‌از اصطلاحات‌مزبور، مانند میخانه، ترسا، بت، خرابات، می، کلیسیا و غیره در رشف الالحاظ نیز تعریف شده است.

III ـ حلّ‌الفصوص

کتابی دیگر که از نگاشته‌های سید علی همدانی دانسته‌اند شرحی است فارسی، بر فصوص الحکم ابن عربی (۶۳۸ هـ). به نام حلّ الفصوص، که عدّه‌ای بخطا و نادرست، آن را رساله‌ای مختصر، در حدود ده برگ، شناسانیده‌اند، و بچاپ رسانیده‌اند[2].

---

۱. گفتنی است که مرادات دیوان حافظ، نگاشتهٔ سید علی همدانی را کاتبان به نام اصطلاحات صوفیان نیز خوانده‌اند. چنانچه نسخهٔ ۲۳ مجامیع طلعت در دارالکتب قاهره همین رسالهٔ مرادات همدانی است که به نام اصطلاحات صوفیّه و از نورالدّین عبدالرّحمن جامی معرّفی شده. طرازی: فهرس المخطوطات الفارسیّه ج ۱، ص ۲۲، ش ۸۶.

۲. ر.ک : محمّد ریاض، احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین ص ۱۵۳، Agha Hussain Hamadani the life and works of Hamadani pg 33 و آغابزرگ : الذّریعه، ج ۷، ص ۷۲، ش ۳۸۱، حاجی خلیفه:کشف الظّنون، ج ۲، ص ۱۲۶۱ جامی: نفحات الانس. طبع توحیدی‌پور ۴۴۷، ←

در این که همدانی به آرای ابن عربی تعلّق خاطر پیداکرده بوده، و بخصوص در بحث وجود به سخنان او توجّه بسیار داشته بوده است، نه‌تنها جای تردید و تشکیک نیست، بل قابل تأمّل نیز هست؛ زیرا سلسله‌ای که همدانی به آن متعلّق است سلسله‌ای است که در طرایق عرفانی به نامهای علائیّه (منسوب به علاءُالدّولهٔ سمنانی)، و همدانیه (منسوب به امیر سید علی همدانی)، و بیشتر به نام سلسلهٔ الذّهب یا ذهبیّه خوانده می‌شود. بیشتری مشایخ این سلسله تا نیمهٔ اوّل از سدهٔ هشتم با ابن عربی و آرای او مخالف بوده‌اند، و بعضی از آنان مانند علاءالدّولهٔ سمنانی [1] به ردّ و طرد عقاید و نگاشته‌های ابن عربی پرداخته‌اند.

به هر حال همدانی که سلسلهٔ ارشاد و خرقهٔ او از طریق علی دوستی و محمود مزدقانی به سمنانی می‌رسد؛ بخلاف سمنانی، به ابن عربی و آراء و یافته‌های او گرایشی زیاد و درخور داشته، و در برخی از رساله‌هایش مانند رسالهٔ وجودیه، از ابن عربی متأثّر بوده، و حتّی، به قولی، شرح فصوص خود را در خانقاه ختلان درس می‌گفته، و آن را به جعفر بدخشی آموخته بوده است[2].

باری جمیع منابع و مآخذی که ترجمه و تذکرهٔ شاه همدان را آورده‌اند، اعم از منابع عصری، مانند خلاصة المناقب و لطایف اشرفی، و منابع نزدیک به روزگار او چونان نفحات الانس جامی، و کتابشناسیهای متأخّر و معاصر، مثل کشف الظّنون و تاریخ ادب عربی بروکلمان (Brockelmann)، و نگاشته‌های عرفانی متأخّر مانند جواهرالاولیاء[3]، از شرح همدانی بر فصوص الحکمِ ابن عربی یاد کرده‌اند.

← شوشتری: مجالس المؤمنین، طبع تهران ۱۳۸/۱ خواندمیر: حبیب السّیر، طبع تهران، ج ۳، ص ۸۷. سید باقر بخاری: جواهر الاولیاء، طبع اسلام‌آباد ص ۳۲، تاریخ ادبیّات مسلمانان پاکستان و هند، (فارسی ادب)، پیشین ج ۱، ص ۱۱۶ تذکرهٔ شعرای کشمیر ج ۲، ص ۹۱۲.

۱. بنگرید به ن. مایل هروی: مقدمهٔ العروة لاهل الخلوة و الجلوة، تهران ۱۳۶۴، ص ۲۱ مقدّمهٔ چهل مجلس، ملفوظات سمنانی، تحریر امیر اقبال سیستانی، تهران ۱۳۶۶، ص ۲۴.

۲. بنگرید به: نورالدّین جعفر بدخشی، خلاصة المناقب.

۳. نشانی منابعِ مذکور را با ذکرِ جلد و صفحه در یادداشتِ شماره ۱(۳۴۱) همین گفتار نموده‌ایم. در مورد جواهرالاولیاء سید باقر بخاری، باید یادآور شویم که اطّلاعاتِ سودمندی دربارهٔ سیّدعلی همدانی دارد چنانچه از شرح فصوص، و شرح شمسیه، و شرح قصیدهٔ بُرده همدانی یاد کرده است ص ۳۲، و مجموعهٔ اوراد همدانی راکه خود او به نام اوراد سلسلهٔ الذّهب نامیده بوده، آورده است ص ۳۷۸. نیز دربارهٔ پیرِ او و شیوه و ترتیب ختم همدانی مطالبی دارد ارزنده و در خور توجّه، ص ۳۷۸ و ۴۴۶.

بنابراین، در این که همدانی فصوص الحکم را شرح کرده بوده، تردیدی نیست. امّا چه آن نسخه‌ای که تنها مقدّمهٔ حلّ الفصوص را دارد و آقای محمّد ریاض آن را بچاپ رسانیده و گفته است: «حلّ الفصوص را نمی‌توان از شروح مفصّل فصوص‌الحکم شمرد[۱]»، و چه آن نسخه‌هایی که در فهرستهای معاصران شناسانیده شده است، همان شرحی است که به نام شرح فصوص الحکم، تألیف خواجه محمّد پارسا (م ۸۲۲ هـ) می‌شناسیم[۲].

پیش از بررسی این شرح و نسخه‌های آن، لازم به یادآوری است که از شرح فصوص‌الحکم خواجه پارسا در منابع و مآخذ عصری یاد نشده، و به خلاف حلّ‌الفصوص همدانی ـ که در بیشترینهٔ نگاشته‌های عصری و متأخر ذکرِ آن آمده است ـ نام و نشانِ شرحِ فصوص منسوب به پارسا در کهن‌ترین مأخذی که ذکرِ آن دیده می‌شود ایضاح المکنون بغدادی است که پس از سدهٔ یازدهم تألیف شده.

البتّه خواجه محمّد پارسا از آراء و اندیشه‌های ابن عربی بسیار آگاه و متأثّر بوده، و بسیاری از مؤلّفاتش، تأثّرِ او را از شیخ اکبر محقّق و مسلّم می‌دارد. و نیز از خواجهٔ پارسا نقل کرده‌اند که: «فصوص جان است و فتوحات دل[۳]» و این خود پیوندِ قلبی او را با آرای ابن عربی می‌رساند.

امّا آنچه درخورِ اعتناست، این است که جامی که پارسا را می‌شناخته، و با او در یک سلسله بوده[۴] در ترجمه و سرگذشتنامهٔ او، یادی از شرح فصوص الحکم همو نکرده است[۵]. سوای این دقیقه می‌دانیم که جامی شرحی به عربی بر فصوص الحکم

---

۱. احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین ص ۱۵۳-۱۵۵.

۲. شرح فصوص خواجه پارسا را آقای جلیل مسگرنژاد تصحیح کرده، و دردست چاپ دارد، و نیز مقاله‌ای دربارهٔ همین شرح نوشته و در مجلّهٔ معارف، نشریّهٔ مرکز نشر دانشگاهی، دورهٔ ۳، شمارهٔ ۲، ص ۸۳ عرضه کرده است. نامبرده در هیچ جا از خلط نسخه‌های این شرح و نیز انتساب آن به همدانی سخن نگفته، و کلاً از این مسأله بی‌اطّلاع بوده است. امّا استاد احمد منزوی در فهرست مشترک پاکستان ج ۳، ص ۱۷۳۷-۱۳۷۹ به یکی بودنِ نسخه‌های شرح فصوص پارسا و حلّ‌الفصوص همدانی توجّه داده است.

۳. علی کاشفی: رشحات عین الحیات، طبع تهران، ج ۱، ص ۲۴۴.

۴. ارتباط جامی را با خواجه محمّد پارسا، و افسانه مانندی که به تقلید از قصّهٔ ملاقات مولانا جلال‌الدّین بلخی با عطّار نیشابوری ساخته‌اند عبدالواسع نظامی باخرزی بتفصیل آورده است. ر.ک : مقامات مولوی جامی، به کوشش ن. مایل هروی، تهران، زیر چاپ.

۵. نفحات الانس، ص ۳۹۲.

نوشته، و هم شرحی دیگر آمیخته به عربی و فارسی به نام نقدالنّصوص، بر فصوص الحکم و نقش الفصوص ابنِ عربی پرداخته است. شارح هر دو شرح مذکور را، براساسِ شروحِ عربی و فارسیِ پیش از خود ساخته که بسیاری از آنها را نام برده است[1]. بی‌تردید با توجّه به پیوندی که جامی با پارسا داشته بوده است، اگر پارسا شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی می‌داشت، ذکرِ آن در شرحهای جامی می‌آمد.

علاوه بر این، جمیع نسخی که از شرح فصوص الحکم یا حلّ الفصوص، منسوب به همدانی و خواجهٔ پارسا، دردست است ـ اعمّ از نسخه‌هایی که فقط متضمن مقدّمهٔ شرح مزبور است و نسخه‌هایی که تمام شرح را دربر دارد ـ در هیچ‌یک از آنها، نه در مقدّمه و نه در متنِ شرح، نامی از شارح آن ـ یعنی همدانی یا پارسا ـ دیده نمی‌شود[2].

شرح مذکور با مقدّمه‌ای در خصوصِ وجودِ مطلق، ظهورات و بروزات او، صفات سلبی و ایجابی و حضراتِ کلیّهٔ الهی آغاز می‌شود[3]، و سپس به شرح مقدمهٔ ابن عربی بر فصوص می‌پردازد، وزان پس بیست و هفت فصِ فصوص، طبق ترتیبِ متن اصلی، نخست‌بندی از فصوص نقل، و به اختصار شرح و تفسیر می‌شود.

همهٔ نسخه‌های موجود از این شرحِ فارسی فصوص الحکم ـ چه آنها که به نام حلّ‌الفصوص همدانی شناسانیده شده، و چه آن نسخه‌هایی که به نام شرح فصوص پارسا معرفی شده است ـ از «با»ی بسمله تا آخرین عبارت شرح «فص محمّدی»، عین هم و همگون است. هرچند غرضِ اثبات این نکته نیازی به قیاس و مقابلهٔ نسخه‌ها نداریم، ولیکن جهت ایضاحِ بیشتر به مقابله و قیاس دو سه نمونه

---

۱. ر.ک : ویلیام چیتیک، مقدّمهٔ نقد النّصوص، تهران ۱۳۵۶، ص ۶۳-۶۵، که مآخذ مورد استفادهٔ جامی را نشان داده است. جامی سوای مآخذ مزبور از شرح فارسی تاج‌الدّین حسین خوارزمی بر فصوص الحکم نیز بدون ذکر مآخذ، در یک مورد نقل کرده است. ر.ک: ن. مایل هروی، مقدّمهٔ شرح فصوص الحکم خوارزمی، تهران ۱۳۶۵، پاورقی صفحهٔ ۱۵.

۲. البتّه در برخی از نسخه‌ها کاتب نام شارح را وارد کرده، و یا در ظهر نسخه از شارح نام برده است، مثلاً نسخهٔ شماره ۷۰۸۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران چنین آغاز می‌شود. بسمله، من نتایج انفاس سلطان الطّریقة کاشف الحقیقة علی همدانی قدّس‌الله روحه‌العزیز فی حلّ مشکلات الفصوص.

۳. مقدّمهٔ شرح مورد بحث، دقیقاً از مقدّمهٔ داود قیصری که بر شرح فصوص الحکم خود پرداخته بوده، اقتباس و ترجمه شده است.

می‌پردازیم[1]:

● **حلّ فصوص همدانی**

۱ ـ اما بعد، چون مقرر گشت که امتیاز شرف و زینت نوع انسان از انواع دیگر حیوانات بواسطهٔ علم است و اشرفِ علوم توحید است که موضوع آن ذات حضرت الهیّت و اسرارِ صفاتِ ازلیّت است و حصول سعادت ابدی ممکن نیست مگر به اقتنای آن، و فوز به درجاتِ سرمدی میسر نمی‌گردد مگر به اجتنای اثمار آن.

۲ ـ بدان ای عزیز ـ وفقک الله و ایّانا لکشف الحقائق ـ که به زبانِ اهلِ کشف و تحقیق وجود را من حیث هوهو مطلقاً اعم از آن که با تعقّل آن قیدی اعتبار کنی هویت غیب خوانند، و حق گویند و حقیقة الحقائق نامند و از اسماء مسمّی به اسم الله هم گردانند که قُل هو الله أحد.

● **شرح فصوص‌الحکم‌منسوب به‌پارسا**

۱ ـ اما بعد، چون مقرر گشت که شرف و رتبت نوع انسان را از انواع دیگر حیوانات بواسطهٔ علم است و اشرف علوم علم توحید است که موضوع آن ذات حضرت الهیّت و اسرار صفات ازلیّت است و حصول سعادت ابدی ممکن نیست مگر به اقتنای اسرار آن، وفوز به درجات سرمدی میسر نمی‌گردد إلاّ به اجتنای اثمار آن.

۲ ـ بدان ای عزیز که به زبان اهل کشف و تحقیق وجود را من حیث هوهو ـ یعنی مطلق ـ اعم از آن که با تعقل آن قیدی اعتبار کنند هویت غیب خوانند و حق گویند و حقیقةالحقائق نامند و از اسماء مسمّی به اسم الله هم گردانند که قُل هو الله أحد.

---

۱. مقابله و قیاس بندهایی از شرح مورد بحث براساس نسخهٔ کتابخانهٔ جامع گوهرشاد (۱۱۵۹) که نسخه‌ایست اصیل و از اواخر سدهٔ هشتم هجری، و به نام حلّ‌الفصوص همدانی نامیده شده، و نسخهٔ (۱۰۸۱) کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، که به نام شرح فصوص خواجه محمّد پارسا فهرست شده است ر.ک: دانش‌پژوه، فهرست دانشگاه ۴۶۷/۳ انجام گرفته است. بعضی از بندهای مقابله شده در بالا را آقای جلیل مسکرنژاد در مجلّهٔ معارف، نشریّهٔ مرکزِ نشرِ دانشگاهی، دورهٔ ۳۰، شمارهٔ ۲، ص ۸۳-۹۰ به نام شرح فصوص الحکم پارسا عرضه کرده است.

۳ ـ الحمدلله مُنَزِّل الحکم علی قلوب الکلم.

اضافت حمد به اسم الله کرد تعلیماً عن الله فی کتابه، امّا حمد حق در مقام جمع الهی، ذات نامتناهی خود را، بر سه قسم است: قولی و فعلی و حالی.

۴ ـ و چون این طایفه مخصوص‌اند به اصطلاحاتی و ارشاداتی خاص، و اطلاع بر حقایق کلام این قوم موقوف است بر معرفت آن اصطلاحات و اشارات، احتیاج افتاد به مقدّمه‌ای و ذکر بعضیِ از اصول آن اشارات.

۳ ـ الحمدلله منزل الحکم علی قلوب الکلم.

اضافتِ حمد به اسم الله کرد تعلیماً عن الله فی کتابه، امّا حمد حق در مقام جمیع الهی، ذات نامتناهی خود را، بر سه قسم است: قولی و فعلی و حالی.

۴ ـ چون این طایفه مخصصواند به اصطلاحاتی و اشاراتی خاصه، و اطلاع بر حقایق کلام این قوم موقوف است بر معرفتِ آن اصطلاحات و اشارات، احتیاج افتاد به مقدّمه و ذکر بعضی از اصول آن اشارات.

باری، نگارندهٔ این سطور، مقدمه و شرح بیست و هفت فصّ فصوص الحکم را با توجّه به دو نسخه ـ یکی حلّ الفصوص همدانی و دیگری شرح فصوص خواجهٔ پارسا ـ مقایسه و مقابله کرده‌ام، هیچ‌گونه تفاوتی را میان این دو شرح نیافتم، و حتّی در دو شرح مزبور، تفاوتهایی را که بتوان براساس آنها، شروح مورد بحث را دو تحریر جداگانه از یک شرح برشمرد، دیده نمی‌شود.

پس این شرح فصوص الحکم از کیست؟ از سیدعلی همدانی است یا از خواجه محّمد پارسا؟ پاسخ به این سئوال را، از نظرگاه اطلاعاتی که در منابع عصری و کتابشناسیهای متأخّر هست در سطور پیشین نشان دادیم، و بر اساسِ همان اطلاعات می‌گوییم که به ظنِّ قریب به یقین، شرح موردِ بحث از امیر سید علی همدانی است.

علاوه بر اطلاعات مذکور، سندی دیگر نیز دردست است که حکمِ انتساب این شرح را به همدانی استوار تر و پخته‌تر می‌کند، این سند یکی از رساله‌های کوتاه همدانی است به نام «وجودیّه» که گویا رساله‌ای مستقل نیست، و احتمال دارد که خود همدانی مقدّمهٔ حلّ الفصوص خود را با تغییراتی، از شرح فصوص خود جدا کرده و به هیأت مستقل نویسانیده و نام «وجودیّه» را بر آن گذارده باشد.

به هر گونه، رسالهٔ وجودیهٔ همدانی، عین و همسان با مقدمهٔ حلّ الفصوص

اوست، به طوری که اگر هفت سطر مقدمهٔ شرح فصوص او را که در نام و اوصاف ابن عربی و فصوص الحکم اوست و عباراتی را مبتنی بر این که هر قومی را اصطلاحاتی ضرورت است، از آن مقدّمه حذف کنیم و ده سطر دربارهٔ حضرات خمسه، نه آن‌طور که در مقدّمهٔ حل‌الفصوص آمده، پس از خطبه بیفزاییم، رسالهٔ وجودیه همدانی به وجود می‌آید. برای اثبات این نکته، لازم است که قسمتی از وجودیه را با مقدمهٔ حل‌الفصوص قیاس و مقابله کنیم[1]:

● رسالهٔ وجودیه

چون این دانستی، بدان که اهلِ توحید این جمله را که گفته شد مظاهر هویت ذاتی می‌خوانند، اما در بعضی ظهور اسماء غالب و در بعضی ظهور صفات غالب، و در بعضی ظهور ذات غالب. و درین معنی واقف نگردد مگر انسان کامل که انسان ناقص نزدِ عارف در مرتبهٔ حیوان مانده است، بلکه حیوان بر وی شرف دارد؛ زیرا که حیوان و نبات و جماد در تحت طاعت شیطان درنیامده و ایشان درمی‌آید. انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است تا جمیع اسماء و صفات؛ لاجرم خبر از آن این آمد که: ما رمیت إذرمیت ولکن الله رمی... و این جمله آیات و بسیاری دیگر مثل آن [دلیل است] این طایفه را که همه از او، و بدوست بلکه خود همه اوست.

● مقدّمهٔ حلّ الفصوص

اهل توحید این جمله که گفته شد مظاهر هویّتِ وجود ذاتیه می‌خوانند، اما در بعضی ظهور اسماء غالب، و در بعضی ظهور صفات غالب و در بعضی ظهور ذات، و بر این معانی واقف نگردد مگر انسان کامل که انسان ناقص نزد عارف در مرتبهٔ حیوان مانده است بلکه حیوان بر وی شرف دارد،؛ زیرا که حیوان و نبات و جماد در تحت طاعت شیطان درنمی‌آید و انسان ناقص درمی‌آید. اما انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است با جمیع اسماء و صفات. لاجرم خبر از حال او این آمد که: مارمیت إذرمیت ولکن الله رمی... و بسیاری دیگر مثل این دلیل است این طایفه را که همه از اوست و بدوست بلکه خود همه اوست.

---

۱. در قیاسِ نگاشته‌های مزبور، نسخهٔ جامع گوهرشاد از حلّ‌الفصوص که قبلاً به نشانی آن توجّه داده‌ایم، و وجودیّه، نسخهٔ شمارهٔ (۴۰۵۶) کتابخانهٔ ملّی ملک دردسترس بوده است.

نظم	بیت
ای‌آن‌که حدوث و قدمت اوست همه	ای‌آن‌که حدوث و قدمت اوست همه
سرمایهٔ شادی و غمت‌اوست همه	سرمایهٔ شادی و غمت اوست همه
تو دیده نداری که بخود درنگری	تو دیده نداری که بخود درنگری
ورنی که غیر [...] اوست همه	ورنی زسرت تا قدمت اوست همه

باری، شباهت و همگونی میان رسالهٔ وجودیه و مقدّمهٔ حلّ‌الفصوص نیز می‌نمایاند که همدانی بر فصوص الحکم ابن عربی، شرحی پرداخته بوده، و نسخی که از شرح مزبور می‌شناسیم، و بعضی از آنها را کاتبان و فهرست‌نگاران به نام خواجه محمد پارسا شناسانیده‌اند، همین شرح همدانی است.

همچنان می‌دانیم که همدانی (م ۷۸۶) سی و شش سال قبل از خواجهٔ پارسا (و ۷۵۶- م ۸۲۲) خرقه تهی کرده و درگذشته است، این تفاوت سنوات در خصوص روزگار همدانی و پارسا نیز می‌تواند دلیلی باشد بر این که شرح فصوص الحکم از نگاشته‌های همدانی است؛ زیرا بسیار مستبعد می‌نماید که خواجه پارسا، شرحی بدین استواری و پختگی را در دوران شباب و در سنین پیش از بیست سالگی پرداخته باشد.

نیز هم، آن‌چنان که از گفتارِ نورالدین جعفر بدخشی در خلاصة المناقب برمی‌آید همدانی سالها پیش از درگذشتش ـ یعنی پیش از سال ۷۸۶ هجری ـ شرحش را بر فصوص پرداخته بوده است؛ زیرا شارح به سال ۷۷۳ هجری در خانقاه ختلان، شرحش را به مریدش ـ یعنی جعفر بدخشی ـ می‌آموخته و درس می‌داده است[۱]. بنابراین، تألیفِ این شرح، پیش از سال ۷۷۳ هجری بوده است. اگر فرض کنیم که شرح مزبور بین سالهای ۷۷۰ تا ۷۷۳ هجری ساخته شده بوده، در حدودِ سنواتِ مذکور، خواجه محمّد پارسا، چهارده تا هفده ساله بوده است، و همچنان که گفتیم پرداختن شرحی با سختگی و پختگی شرح موردِ بحث، بر فصوص الحکم ابن عربی ـ که خود از دشواریاب‌ترین متونِ عرفانی است ـ توسط سالکی نوجوان، نامقبول و ناپذیرفته است و مستبعد و غریب می‌نماید.

---

۱. ر.ک خلاصة المناقب، به نقل از احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین، ص ۳۶.

به هر تقدیر، ممکن است که خواجه پارسا بر فصوصِ شیخ اکبر شرحی نوشته باشد، ولی به احتمال قریب به یقین، و با توجّه به دلایلِ نسخه‌شناسی و کتابشناسی و اشارات موجود در منابع و مآخذ عصری و متأخّر، نسخه‌هایی که همانند حلّ‌الفصوص همدانی است و به نام شرح فصوص محمد پارسا شناسانیده شده‌اند، شرح فصوص الحکم محمّد پارسا نیستند و باید در زمرهٔ حلّ‌الفصوص همدانی بشمار آیند.

IV ـ نوریّه

کاتبانِ متأخّر و فهرست‌نگارانِ معاصر، سه رساله در موضوع نور، به همدانی نسبت داده‌اند به این قرار:

۱. نوریه: رساله‌ای است در حقیقت نور، که تأثیر آرای ابن عربی و وحدت وجودی در آن آشکار است. این رساله را در ظهر نسخه‌ها و نیز در فهرستها به شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق)، علاءالدّوله سمانی، امیر سیّد علی همدانی و سید محمد نوربخش نسبت داده‌اند. نگارندهٔ این سطور، پیش از این در گفتاری، زیر عنوان «کتابشناسی و نسخه‌شناسی آثار علاءالدوله سمنانی» اثبات کرده‌ام که رسالهٔ مذکور از سیّد محمّد نوربخش است نه از همدانی و سمنانی و سهروردی[۱].

۲. نوریه: در برخی از نسخه‌های مجموعهٔ رسائل همدانی، رساله‌ای هست با این سرآغاز: «بسمله، حمدله، حضرت سید علی همدانی... به خط شریف خود در بعضی از مصنّفات خود چنین نوشته‌اند...»، که موضوع آن تفسیر و تبیینِ نور نیست، بلکه سیر و سلوکی را که سالک را «نورمانند» می‌کند و به «نور معقول» می‌رساند، بیان می‌نماید. همچنان که گفته‌اند، این رساله نیز از همدانی نیست، بلکه یکی از اصحاب و مریدان او براساسِ نگاشته‌های همو، رسالهٔ مزبور را ساخته است[۲].

۳. نوریّه: دیگر از رساله‌هایی که در خصوصِ نور، و چگونگی تجلّی آن بر

---

۱. ر.ک : کتاب‌شناسی، زیرِ ادارتِ اختر راهی ـ سید عارف نوشاهی، اسلام‌آباد، شمارهٔ ۱، صفحهٔ ۱۸۳. نیز ر.ک: محمّد ریاض، احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین، ص ۲۰۷، و احمد منزوی: فهرست مشترک پاکستان ۲۰۸۹/۳، که ایشان نیز همین نظر را دارند.

۲. ر.ک : محمّد ریاض، احوال و آثار و اشعار همدانی، ص ۱۶۰-۱۶۱.

قلوب سالکان و رهروان، و انواع و الوان آن، بحث می‌کند و به نادرست از همدانی خوانده شده، رساله‌ای است کوتاه و مختصر، با این سرآغاز: «بسمله، شکر و سپاس آفریدگاری راکه به کمال علم از راه محبت نور ارادت در اراضی باطن انسان که غیب انفس است بدر شجرهٔ سعادت گردانید».

مؤلّف این ساله را به درخواستِ یکی از مریدانِ خود به نام محمّد خُرد ـ که از او با صفت «پهلوان حقیقت» و «فرزند طریقت» یاد کرده، پرداخته است. در هیچ یک از دو نسخهٔ موجود از این رساله نام همدانی نیامده؛ ولی به صرفِ این که در یک نسخه از مجموعهٔ رسائل شاه همدان[1] که کاتب به کتابت این رساله و رساله‌ای از پیر هرات «خواجه عبدالله انصاری هروی»، در پایان ۹ رسالهٔ همدانی پرداخته، آقای دانش‌پژوه، و به پیروی از ایشان آقای محمّد ریاض آن را از شاه همدان دانسته‌اند[2]، حالان که نوریهٔ مورد بحث از همدانی نیست بلکه یکی از نگاشته‌های بسیار عمیقِ پیرِ با واسطهٔ او، یعنی شیخ علاءالدوله سمنانی است.

دلایلی که منِ بنده براساس آنها، رسالهٔ فوق‌الذکر را از سمنانی می‌دانم به این قرار است:

۱. سبک نوشتار و شیوهٔ بیانِ در این رساله، عین و هماننِدِ دیگر رسائل فارسی سمنانی است.

۲. همچنان که گفتیم، مؤلّف این رساله را به درخواست و التماس «محمد خُرد» نوشته است. این محمد خرد از مریدان سمنانی و از سالکان خانقاه صوفیاباد است که باز هم نام او در دیگر رسائل همدانی دیده می‌شود[3].

۳. آرای مؤلّف در خصوص نور، انواع و الوان و چگونگی تجلّی آنها بر قلوب عارفان شبیه و همسان به مطالبی است که سمنانی در باب ششم العروة لأهل الخلوة

---

۱. مراد نسخهٔ شمارهٔ ۳۲۵۸ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران است.

۲. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۱، ص ۲۲۱۸، و احوال و آثار و اشعار همدانی، ۱۶۶-۱۶۷.

۳. ر.ک: مقدّمهٔ نگارنده بر مصنّفات فارسی شیخ علاءالدّولهٔ سمنانی، که در تهران زیر چاپ است. هنگام نوشتن این گفتار دست‌نویس بنده از مجموعهٔ مذکور به دست ناشر، در تهران بود، و نتوانستم، گفتاری را به شاهد و مثالی مستند کنم. گویا در آغاز بیان الاحسان، یا در آغاز سرّ بال‌البال از محمّد خرد یاد شده است.

والجلوة ـ آنجا که ذکر سیر و سلوک خود را می‌کند ـ آورده است.

۴. و بالأخره وجود نسخه‌ای از این رساله، که کاتب نام سمنانی را در پیشانی آن ثبت کرده و آورده است که: «من تصانیف شیخ رکن‌الملّة والدّین علاءالدوله قدّس‌الله سرّه»[۱].

V ـ آداب السُّفره

دیگر از نگاشته‌هایی که به ناروا از شاه همدانی دانسته‌اند[۲]، رساله‌ای است عملی، پیرامون ادب و رسم اِطعام در خانقاه. آقای محمد ریاض دربارهٔ این رساله می‌نویسند:

«این رساله را به ضمیمهٔ تذکرهٔ شیخ کججی چاپ کرده، و نوشته‌اند که مؤلّف آن یکی از بزرگان است و اسمش معلوم نیست، ولی نه‌فقط برخی این رساله را به میرسید علی همدانی منسوب کرده‌اند بلکه از سبک آن هم پیداست که یکی از آثار همان بزرگ است»[۳].

به رغم ادعای ایشان، باید گفت که این رساله از همدانی نیست؛ زیرا موضوع رسالهٔ مورد بحث، در خصوص طعام خوردن و آداب آن است در خانقاه. این موضوع در خانقاه صوفیاباد مورد توجّه بسیاری از مریدان سمنانی بوده، و پیوسته از پیر و مرشدشان در خصوص آداب طعام، و این که چرا در روزگار ابوسعید ابوالخیر مریدان همکاسه بوده‌اند و با هم غذا می‌خورده‌اند و اکنون جدا از هم می‌خورند، سؤال می‌کرده‌اند.

البته این مسائل، به تنهایی نمی‌تواند دلیلی باشد بر این که آداب السّفره را از همدانی ندانیم و از مؤلّفاتِ سمنانی بشمار آوریم، امّا همین نکته، می‌تواند ضرورت و لزوم تألیف رساله‌ای را در این موضوع توجیه کند.

سوای این، سمنانی را رساله‌ایست در آداب عملی و روزمرّهٔ خانقاهیان، به نام

---

۱. این نسخه به شمارهٔ ۴۴۰۹ درکتابخانهٔ گنج بخش نگهداری می‌شود. ر.ک ؛ فهرست همانجا، ج ۲، ص ۶۵۶، ش ۳۲ و فهرست مشترک پاکستان، ج ۳، ص ۲۰۸۷، ش ۳۷۹۴.

۲. ر.ک : سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران، ج ۱، ص ۱۹۵.

۳. احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین، ص ۱۶۹.

«مالابدّ فی‌الدّین»[۱]، که در آن جمیع آداب عملی را مطابق با سلیقه و طریقهٔ خود مطرح کرده است. مؤلف در این رساله نیز از ادب اطعام خانقاهیان مطابق و همانندِ رسالهٔ آداب السُّفره سخن گفته، و در پایان همین بحث نوشته است که: «و آداب پختن و سفره انداختن و دست شستن از آداب السّفره که نوشته‌ایم برخواند و رعایتِ آن آداب البتّه بر خود واجب داند»[۲].

نیز همچنان که سمنانی از مالابدّ فی‌الدّین به آداب السّفره‌اش ارجاع داده، در پایان همین رسالهٔ آداب‌السّفره نیز از مالابدّ فی‌الدّین یاد کرده، و از خوانندهٔ آداب‌السّفره خواسته است که برای آگاهی بیشتر به آن کتاب مراجعه کند. اینک عین عبارت سمنانی در آداب‌السّفره: «چون خُورَد هرآینه جهت قضاء حاجت رفتن به متوضّأ واجب شود، باید که پای چپ در آنجا نهد، و چنان که در «مالابدّمنه» ذکر رفت. به جای آرد»[۳].

علاوه بر دلایلِ استوار که به آنها اشاره کردیم، از رسالهٔ موردِ نظر، نسخه‌ای نیز هست که به سال ۸۹۵ هـ. ق کتابت شده و نام مؤلّف، یعنی سمنانی را، در ظهر برگ نخست نشان می‌دهد. این نسخه به شمارهٔ ۲۵۴ مجامیع طلعت، در دارالکتب قاهره نگهداری می‌شود[۴].

بنابراین رساله‌های اصطلاحات صوفیّه و نوریّه و آداب السّفره از نگاشته‌های شاه همدان نیست و همان‌طور که گفتیم رسالهٔ نخستین، رشف‌الالحاظ، از حسین الفتی تبریزی است و رساله‌های دوم و سوم از مؤلّفات فارسی شیخ علاءالدّولهٔ سمنانی، و به رغم ادّعای عده‌ای، شرح فصوص الحکم (حلّ الفصوص) از همدانی است نه از خواجه محمّد پارسا.

مشهد ـ ایران ـ ۱۳۶۶/۵/۱۰ خورشیدی

---

۱. برای اطّلاع از این رساله و نسخه‌های آن بنگرید به مقدّمهٔ من بر مصنّفات فارسی علاءالدّولهٔ سمنانی تهران، زیر چاپ.

۲. مالابد فی الدّین، نسخهٔ اسعد افندی. ورق [۲۳ الف] نیز بنگرید به: ن. مایل هروی، کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی علاءُالدولهٔ سمنانی، چاپ شده در مجلّهٔ کتاب‌شناسی، پیشین، ص ۱۵۸.

۳. ر.ک : مصنفات فارسی سمنانی، پیشین، رسالهٔ آداب السُّفره، بند ۹ نیز به آداب السُّفره، ضمیمهٔ تذکرهٔ کججی، تهران، ۱۳۲۶، ص ۸۳.

۴. ر.ک : طرازی، فهرس المخطوطات الفارسیة، قاهره، ۱۹۶۶ م، ج ۱، ص ۲، ش ۶.

نصایح نظامیّه ــ در حاشیهٔ «زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بُستی»

آنچه سببِ پرداختِ این گفتار شده، رساله‌ایست بسیار ارزشمند دربارهٔ «زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بُستی»، که با نکته‌های بدیع و ارزنده، همراه با متنِ نگاشته‌ها و ملفوظاتِ او و شروح کهن آنها[1]، توسط محقق ارجمند، آقای نصرالله پورجوادی تألیف شده است.

یکی از مباحث حائزِ اهمیت در رسالهٔ مزبور موضوع نصیحت‌نامه‌ایست از بُستی[2]، که با توجه به روایات نجم‌الدّین دایه در مرموزات و نورالدین عبدالرحمن اسفراینی در یکی از آثارِ بی‌نام و چاپ نشده‌اش، فراهم آمده و ده سطرِ آن رساله را دربرگرفته است. و همان‌طور که آقای پورجوادی گفته‌اند، نصیحت‌نامه بستی با

۱. یکیاز رساله‌های فارسی بستی که درین اثر آمده، رساله‌ایست در شرح «لا اله الاّ الله» که شرح آن نیز توسط شارحی با عنوان «تقی الملة والدین» که بظنِّ آقای پورجوادی از مردمان سده ششم بوده، (ص ۶۹) در پی اصل رساله تصحیح و چاپ شده. نگارنده گمان می‌کند که این شرح از شیخ تقی‌الدین دادا باشد که از او بصورت تقی‌الملة والدین دادا یاد کرده‌اند. و این دادا در نیمه اول سده هفتم می‌زیسته و با زین‌الدین عبدالسلام کاموئی (زندهٔ ۶۶۵) مکاتبه داشته است. نسخه‌ای از یکی از نامه‌های کاموئی که به این دادا نوشته در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران هست. گفتنی است که دادا مانند بعضی از مشایخ دیگر سده هفتم از آراء ابن عربی متأثر نبوده، و اینکه در شرح رساله مزبور تأثیر ابن عربی مشهود نیست آنچنانکه آقای پورجودای گفته است، دلیل اینکه، این رساله باید در سده ششم ساخته شده باشد، نیست.

نیز در خصوص اشعار بستی که درین رساله به استناد احمد غزالی، آثار عین‌القضاة و دیگران، یک رباعی او یافته شده است، جُنگِ خطی شماره ۲۴۴۸، صفحه ۹، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران راکه به نام مجمع الشعراء، نامیده شده ـ باید دید.

۲. زندگانی و آثار شیخ ابوالحسن بستی، تهران ۱۳۶۴، ص ۱۲-۲۰.

توجه به گزارشهای دایه و اسفراینی کامل نیست[۱]. نگارندهٔ این سطور که هیأت کاملِ نصیحت‌نامهٔ بستی را جُسته و یافته است، در این گفتار نقل می‌کنم و پیش از آنکه به نقل و بررسی متن نصیحت‌نامهٔ مزبور بپردازم، خوانندهٔ ارجمند را به دو نکتهٔ زیر توجه می‌دهم: یکی آنکه تاریخ دقیق نگارش نصیحت‌نامه‌های مزبور مسلم نیست ولی با توجه به نصیحت‌نامه ابوسعد معمر که بقول هندوشاه[۲] پس از سال ۴۸۰، حین ورود نظام‌الملک (کشتهٔ ۴۸۵) به بغداد، انشاء شده است، این مطلب روشن می‌شود که نصایح پیرِ هری، بستی و فیروزآبادی باید سالها پیش از آن نوشته شده باشد.

دیگر این که وجود نصیحت‌نامه‌های بستی و پیر هری، اختلاف شدیدی را که بین نظام‌الملک و صوفیان عصری او وجود داشت، محقَّق می‌دارد، زیرا بقول هندوشاه در بروجرد بود که شخصی در زیِّ صوفیان پیشِ خواجه آمد و بر وی کارد زد[۳]، هرچند که تنازع شافعیان و حنفیان آن دوره را نیز در قتل خواجه نمی‌توان نادیده گرفت[۴].

باری چون موضوع نصیحت‌نامه‌هایی که برای خواجه نظام‌الملک بغرض اصلاح روشهای سیاسی و اجتماعی او نوشته شده و به ما رسیده، از جهت آیین کشورداری و بعضی از آنها از نظر تاریخ تصوفِ رایج در خراسان، قابل تحقیق و تدقیق است، درین گفتار به متن مجموع آنها توجه می‌دهم.

۱ ـ نصیحت‌نامهٔ ابوسعد معمر

یکی از کسانی که خواجه نظام‌الملک را در امور کشورداری نصیحت کرده،

---

۱. ر.ک : زندگانی و آثار شیخ ابوالحسن بستی ۱۹.

۲. ر.ک : تجارب السلف، باهتمام امیر سید حسن روضاتی ۲۳۸.

۳. تجارب السلف، پیشین، ۲۴۷.

۴. اختلاف میان شافعیان و حنفیان از داستان مدرسه اصفهان و اینکه کدام طایفه از طوایف حنفی و شافعی در آنجا درس بخوانند، بوضوح پیداست. زیرا «چون سلطان ملکشاه مذهب امام ابوحنیفه داشت خواستند که نام او پیش از نام امام شافعی نویسند، خواجه نگذاشت و مدتی موقوف ماند... عاقبت بر آن قرار افتاد که بنویسند: وقف علی اصحاب الامامین.» نقل با تصرف از تجارب السلف، پیشین ۲۴۴-۲۴۵.

ابوسعد معمربن ابی عمامه است از مدرّسان و وعاظِ سده پنجم نظامیهٔ بغداد که «چون ملک‌شاه به بغداد آمد و خواجه نظام‌الملک با او بود در سنه ثمانین و اربعمائه، سائلان بر درگاه خواجه انبوه شدند و او هیچ کس را محروم نمی‌گذاشت... و در نوبت دوم که باز به بغداد آمد... شیخ ابوسعد بن ابی عمامه... پیش خواجه رفت و فصلی از منشآت که آن را النصیحة النظامیه نام نهاده بود، خواست که ایراد کند بعضی منع کردند، خواجه ایشان را زجر فرمود و شیخ ابوسعد را گفت: بگوی آنچه می‌خواهی»[1] و شیخ نصیحت‌نامه‌اش را برخواند.

نصیحت‌نامهٔ ابوسعد، به زبان عربی است، هندوشاه نخجوانی پس از آنکه متن عربی آن را آورده «مصلحت متأمِّلان در آن دیده که آن را به لغت پارسی هم» بنویسد به این صورت.

«بسم الله الرحمن الرحیم. الحمد لله مولی الانعام وصلّی الله وعلی من هو للأنبیاء اشرف ختام و علی آله الکرام و اصحابه سُرج الظلام، والسلام علی صدرالاسلام و رضا الامام من زینه بالتقوی، و ختم عمله بالحسنی و جمع له بین الأخرة والاولی[2].

۱ ـ اگر کسی به امید عطا پیش یکی از توانگرانِ امّت رود، آن توانگر مخیّر باشد، اگر خواهد با او احسان کند و اگر خواهد نکند؛ زیرا که او در آن کردار نیک متطوّع و متبرّع است و اختیار او راست. اما کسی که باری تعالی مصالح بلاد و عباد به او تفویض کرده باشد و کدخدائی جهان بدو داده، در اسداء عوارف و اهداء فواضل مخیر نباشد، چه او بحقیقت مزدوری است که روزگار خویش را فروخته است و بهای آن ستده، پس نتواند که اوقات خود را به اختیار خود گذراند نه با عیال تواند داشت و نه مطالعه کتب و تلاوت قرآن مجید و اعتکاف در مساجد تواند کرد؛ زیرا که این افعال او را نافله است و غمخوارگی بندگان خدای واجب. و ترک همه نوافل به اجماع امم بهتر از اضاعت بعضی از واجبات است. و خواجه اگر چه وزیر است اما بحقیقت اجیری است که جلال‌الدّوله ملکشاه او را به اجرتی تمام گرفته است تا در دنیا و آخرت نیابت او کند و در دنیا مصالح بلاد و عباد سازد و در آخرت از جانب او جواب گوید، زیرا که حق‌تعالی جلال‌الدوله را در قیامت پیشِ خود بدارد و با او

۱. تجارب السلف، پیشین ۲۳۸.

۲. تجارب السلف، پیشین ۲۴۱-۲۴۳.

خطاب کند که ترا پادشاه زمین گردانیدم و کار خلق را به تو حوالت کردم، با بندگان من چه کردی؟ او گوید: خدایا می‌دانی که از برای تدبیر کارِ بندگانِ تو پیری مدبّرِ عاقل اختیار کردم و ممالک را به او سپردم و فرمودم تا به افاضت عدل و اقامت حق مشغول باشد. هم به قلم حکم کند و هم به شمشیر، و صدارت اسلام بر او مقرر گردانیدم و اینک در حضرت تو ایستاده است، از او بپرس که با بلاد و عباد تو چه کرده است؟

۲ ـ اکنون صدر اسلام براندیشد که در آن وقت کدام جواب مناسب‌تر باشد آنکه گوید: چون حکم ممالک به من افتاد در خانه بگشادم حجاب و حجّاب برداشتم و با زوّار و سؤال احسان و افضال کردم، یا آنکه گوید: بر ابواب بواب مرتب کردم و نوّاب و حجّاب معین گردانیدم تا محتاجان را به من راه ندهند و قاصد و وافد را بازگردانند، و امیدهای امیدواران به خیبت و حرمان مبدل گردد.

۳ ـ کسری انوشیروان ـ که از عبده اوثان بود، در بر روی خلق بگشاد و حجّاب برداشت تا حدی که رسول ملک روم با او گفت که: پادشاه راهِ دشمنان را بخود آسان کرده است و از ایشان احتراز نمی‌کند. کسری گفت: حصن من عدل است و من در این منصب از بهر آنم تا حاجات مردم برآورم و مظلومان را فریاد رسم. پس اگر در ببندم و تنگ باری کنم داد بندگان خدای گونه توانم داد؟

۴ ـ و پادشاه هندوستان که هم از بت‌پرستان بود به هر دو گوش کر شد و اندوهی عظیم بر او مستولی گشت. یکی از براهمه او را تسلیه می‌کرد، او گفت من از بهر بطلان جارحه سمع محزون نیستم، اما از بهر آنکه سخن مظلومان و محتاجان استماع نتوانم کرد تنگ دلم. پس بفرمود تا هر کرا حاجتی باشد جامه سرخ پوشند تا چون او را ببیند، بداند که با او کاری دارد. تا او زنده بود هیچ کس جز ارباب حوایج و ظلامات، جامهٔ سرخ نپوشید.

۵ ـ و صدر اسلام از همهٔ ملوک و حکام به این معدلت سزاوارترست تا چون در عرصات قیامت بایستد «یوم یعضن الظالم علی یدیه (۲۷/۲۵)» و یقول الکافر «یا لیتنی کنت ترا با». (۴۰/۷۸) روزی که آفتاب تیره گردد و اندوه دلها بسیار باشد و حاکم پروردگار بود، کوچکان از آن هیبت پیر شوند و پیران و بزرگان خرف گردند و پادشاه در آن روز سایه بر سرِ او اندازد و در آن موقف با هیبت «ذلک یومئذ عسیر، علی الکافرین غیر یسیر» (۱۴۹/۷۴) فضل و عدل دستگیر او شوند.

۶ ـ و پوشیده نیست که حق‌تعالی از برای دفع تشنگی بندگان دو ابر آفریده است. یکی ممطر وبَل وطَلّ، و دیگر ممطر فضل و عدل. و اوّلین غمام است و دوم مکارم صدر اسلام. و چون غمام را در امطار وبل وطل تقصیری نیست صدر اسلام را هم باید که در افاضت فضل و عدل تأخیری نباشد. و امساکی که از او معهود نیست، مشاهد و معاین نگردد، چه مباد که دوام امساک مستلزم دوام هلاک شود. اما چون حق‌تعالی در زمان نظام‌الملک بندگان را در مخاطب هلاک نمی‌پسندد، دی روز عوادی غمام افاضت امطار کرد، اگر امروز ایادی نظام نیز اجراء مواجب و ادرار کند مستبدع نشمرند. و مکارم نفس و علوّ همت او ـ که بحقیقت سحاب زمین است ـ چگونه پسندد که سحاب آسمان امطار کند و سحاب زمین در اِدرار اَدرار مماطل و متکاسل باشد. و این معنی خود در اوهام چگونه صورت بندد که حق عزّ و علا صدر اسلام را بر روی زمین حاکم گرداند و خلعت بقای او را به طراز طول مدّت و بلوغ امنیت مطرّز کند و او در مدینة السّلام و حضرت امام اسلام باشد. و مشارب عذب مکارم خویش را بی‌زیب ازدحام گذارد و دارالسلام را که مقرّ امامت و مستقر امام است و به شمول فضل و عدل احق بلاد اسلام، به زیور مواهب و حلی عطایای خویش نیاراید.

۷ ـ هیچ عاقل را شک نیست در آنکه اشخاص انسانی را خلود و دوام محال است، پس همان بهتر که به قلیل فانی،کثیر باقی را بدست آردوگاه‌گاه از اشادت قصر با عمارت قبر پردازد و فرصت را که صفت «تمر مرالسحاب» از لوازم ذاتی اوست غنیمت داند و حقیقت شناسد که در جواب این نصیحت هر عذر که خواهد فرمود و هر متمسک ثابت که بدان تمسّک خواهد نمود همه نامسموع و نامقبول است.

۸ ـ و من امانت گذاردم و نصیحت بجای آوردم و به خدای که مرا در تقریر این کلمات هیچ غرض دنیاوی نیست، آب و زمین و باغ و بوستان ندارم و هیچ آفریده را از اهل مشرق و مغرب با من حکومت و خصومت نیست و مرا از هیچ خلق شکایت نه، بلکه مطرح نظر و مسرح همت نیکنامی این حضرت است و استقامت و استدامت این دولت، و السلام»[1].

---

۱. این قسمت نصیحت‌نامه مزبور از متن عربی آن بر گرفته شده. ر.ک : تجارب السلف، پیشین، ۲۳۸.

۲ـ گواهی فیروزآبادی

نصیحت دیگری که در زمینه نصایح نظامیه قابل توجه است، عبارتی است مَثَلْ گونه، با مفهوم ذمّ در جامه مدح، از ابواسحاق فیروزآبادی (م ۴۷۶)، بدینسان که: چون نظام‌الملک ـ گویا بر اثر یک نوع بازی سیاسی می‌خواهد که از «کیفیت زندگانی خود با بندگان خدای تعالی» آگاه گردد «محضری»[۱] ترتیب می‌دهد، تا بعضی از بزرگان دین و علما بر آن گواهی کنند. چون به نزد ابواسحاق می‌آورند، چنین گواهی می‌کند که «حسن خیر الظلمه»[۲].

باری با آن که آقای دکتر پورجوادی احتمال داده‌اند که گواهیِ فیروزآبادی و نصیحت‌نامه‌های پیرهری و بستی «در پاسخ به یک درخواست نوشته شده است»[۳]، ولی منِ بنده به دو دلیلِ زیر پاسخهای سه‌گانهٔ مزبور را بر اثرِ درخواست خواجه نظام‌الملک برنمی‌گیرم، زیرا اوّلاً در «محضر» آن‌چنانکه رسم بوده، گواهی‌دهنده با نوشتن یک یا دو سه عبارت، مقصود و نظر خود را تمام می‌کرده. بطوریکه این عبارات گاهی در حد آوردن آیتی از قرآن مجید یا حدیثی از احادیث نبوی و یا امثالِ سائر بوده است. چنانچه گواهی فیروزآبادی را خواندیم. ثانیاً نگارنده بر اثر دستیابی به متن کامل نصیحت‌نامه بستی، این حدس را زده‌ام. بنگرید به پس از این.

۳ـ نصیحت‌نامهٔ پیرِهری

دیگری که وزیر مزبور را راه نموده و نصیحت کرده، خواجه عبدالله انصاری معروف به پیر هری (م ۴۸۱) است. می‌دانیم که نظام‌الملک پیر هری را پیش از ۴۸۰ هجری تبعید کرده[۴]، و روابط آن دو ناخوش بوده است. بنابراین بسیار احتمال دارد که پیر هری نصیحت‌نامه‌اش را پیش از سالهای تبعید نوشته باشد. باری ایوانف در این که، این نصیحت‌نامه از پیرهری هست یا نه، تردید دارد، ولی ی.ا. برتلس هشت

---

۱. المحضر: ما کتب فیه حضور المتخاصمین عندالقاضی و ماجری بینهما من الاقرار والانکار والحکم بالبینه او النکول علی وجه یرفع الاشتباه. (کشاف اصطلاحات فنون ۱/۲۹۵).

۲. ر.ک : تجارب السلف، پیشین ۲۴۴، نیز زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی ۱۳. مفهوم جملهٔ مزبور را می‌توان با این تعبیر عوامانه یکی دانست: تو یک آب شسته‌تر از دیگرانی.

۳. زندگی و آثار بستی، ۲۰.

۴. به سرگذشت پیر هرات، اثر بورکوی، ترجمه دکتر روان فرهادی مراجعه شود.

نسخهٔ خطی از نصیحت‌نامهٔ مزبور را ـ که از خواجه عبدالله دانسته شده ـ دیده و آن را تصحیح کرده و بچاپ رسانده است[۱]. چون نگارندهٔ این سطور مجموعهٔ این نصیحت‌نامه‌ها و گواهینامه‌ها را برای تحقیق در خصوصِ تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام، مفید می‌دانم متن نصیحت‌نامهٔ انصاری را از روی نسخهٔ مصحح برتلس نقل می‌کنم.

۱ ـ یا نظام در رعایت دلها کوش، و عیب مردم بپوش، و دین به دنیا مفروش. هرکه این ده خلصت شعار خود سازد در دنیا و آخرت کار خود سازد: با خدای به صدق، با خلق به انصاف، با نفس به قهر، با درویشان به لطف، با بزرگان به خدمت، با خردان به شفقت، با دوستان به نصیحت، با دشمنان به حلم، با جاهلان به خاموشی، با عالمان به تواضع.

۲ ـ پرسید که در حقِ دنیا چه گویی؟ گفت: چه گویم در حق چیزی که به رنج بدست آرند و به خست نگاه دارند و به حسرت بگذارند.

۳ ـ دیگر فرمود که: سرمایهٔ عمر مغتنم شمار و طاعت حق را غنیمت دان. از آموختن ننگ مدار. نجات نفس در عبادت جوی. نفس را مراد مده. در هر کار که باشی[۲] یاری از حق طلب. از نادان مغرور اجتناب نمای. ناشنیده و نادیده مگوی. عیب کسان مجوی، به عیب خود بینا باش. تا نپرسند مگو، تا نخوانند مرو. بلندی به صبر جوی. دنیاپرست مباش. از آموختن علم میاسای. بر طاعت حریص باش. مردم را بافراط مستای. در نهان بهتر از آشکار باش. در گذر تا در گذرانند. از خود لاف مزن. بلا را نتیجهٔ هوی دان. آنچه ننهاده‌ای، برمگیر. ناکرده را کرده مشمر دل را بازیچهٔ دیو مساز. تا از محاسبهٔ نفس خود نپردازی، در دیگران شروع مکن. هرچه بخود روا نداری به دیگران مپسند. بندهٔ حرص مباش. تا توانی[۳] نان کس مخور، و نان از هیچ کس دریغ مدار. از دادهٔ خدای خور که هرگز کم نشود. دهنده خدا را دان. از درویشی مترس. سرمایه به سود بسیار مده، سودی که در آخرت زیان دارد، گرد آن مگرد. خود را اسیر شهوت مساز. عافیت را به فرمان نفس از دست مده. دشمن اگرچه حقیر بود خوار مدار. با ناشناخت همسفره مباش. اندکِ خود را بهتر از بسیارِ دیگران دان. غمِ

---

۱. ر.ک : تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه ایزدی، ۴۰۶-۴۱۱.

۲. چاپ برتلس: باشد.

۳. چاپ برتلس: توان.

بیهوده به خاطر راه مده. عهد را به وفا رسان. هرجا که باشی خدا را حاضر دان. وقت را غنیمت دان. سخاوت، راستی وعده دان. مگو آنچه نتوانی شنید. از دوست بیک جفا بازمگرد. یار را وقت خشم و غضب بیازما. با دوستان در همه کار مواسا نما. تا توانی نیاز خود بر مخلوق عرضه مکن. امانت نگاه دار. خاموشی شعار ساز. بیهوده گویی را سرِ همه آفتها دان. منّت بدار، منّت منه. خویش را بندهٔ کسان مساز. حاجت‌روایی را کاری بزرگ دان. دوستی خدای در کم‌آزاری شناس. سعادت دنیا و آخرت در محبتِ دانا دان. از نادان دامن درکش. در سخن کس را خجل مساز. از سخنی که خنده آید حذر کن. مقدار مال و فقر خود با هیچ کس مگوی. با مردم بی‌شرم و بی‌حیا منشین که در دنیا و آخرت مذلت و عقوبت باشد. تا خشم ننشیند سخن مگو. حرمت همه کس نگاه دار تا ترا حرمت باشد. طعام بسیار مخور که دل سیاه کند و از عبادت بازدارد. باطن را بهتر از ظاهر دار که ظاهر نظرگاه خلق است و باطن نظرگاه حق. کاری نکنی که در نظر حضرت حق سبحانه و تعالی خجل و شرمسار گردی. توفیق رفیق باد».

همچنانکه دیدیم در نصیحت‌نامهٔ پیر هری بیشتر از آنکه مخاطب را در امور مربوط به کار و وظیفه‌اش راه نماید، به رعایت دقایق عرفانی خوانده است، بطوریکه بند نخست نصیحت‌نامه کاملاً بجاست و مشابهتی با نصیحت‌نامه‌های ابوسعد معمر و بستی دارد، اما در بندهای دوم و سوم بیشتر به مسایلی توجّه داده شده که مربوط به سلوک فردی به مشرب صوفیانه آنست. از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که ظاهراً این نصیحت‌نامه در «مواجهه» گفته شده، چنانچه در صدر نسخه به آن اشاره شده[1] و نیز آغاز بند سوم که با عبارتِ «دیگر فرموده» شروع شده، مؤید همین ادعا تواند بود. در صورتی که این نصیحت‌نامه در مواجهه با نظام‌الملک و یا رسولان او تقریر شده باشد، احتمال زیاد دارد که تحریرکننده پاره‌ای از عبارات و مطالب صوفیانه را بدان افزوده باشد. نیز نظر آقای پورجوادی مبتنی بر این که «این نصیحت به احتمال زیاد به صورت مکتوب بوده است» هم جای تأمل دارد البته در صورتی که «ودیگر فرمود» را نیز از اضافات کاتبان برگیریم (؟)

---

۱. بنگرید به: تصوف و ادبیات تصوف، پیشین ص ۴۰۲.

۴ ـ نصیحت‌نامهٔ بُستی

یکی دیگر از مشایخ سده پنجم که نظام‌الملک را رهنمونی و نصیحت کرده، ابوالحسن بستی است. از نصیحت‌نامه بستی در سه مأخذ کهن یاد کرده‌اند.

۱ ـ مرموزات نجم‌الدین دایه.

۲ ـ رساله‌ای بی‌نام از عبدالرحمن اسفراینی.

۳ ـ مجموعه منشآت معروف به فرائد غیاثی از یوسف اهل.

آنچه از مجموع روایتهای سه‌گانه مزبور بدست می‌آید اینست که به ظن قریب به احتمال، بستی یکبار، آنگاه که خواجه نظام‌الملک در پی ترتیب دادن «محضری» از برای دانستن آراء «علما و بزرگان دین» نسبت به سلوک اجتماعی ـ سیاسی خود می‌افتد، همانند فیروزآبادی بر آن محضر گواهی می‌نویسد که مشتمل است بر یک آیه از قرآن مجید و شش عبارت فارسی، که مجموع آنها را آقای پورجوادی فراهم آورده و جزء آثار موجود بستی بچاپ رسانیده‌اند[1]. و نیز باری دیگر بتفصیل، نصیحت‌نامه‌ای، به صورت مکتوب، عنوانی نظام‌الملک انشاء کرده است. از این نصیحت‌نامهٔ بستی، نسخه‌ای کهن و معتبر دردسترس یوسف اهل ـ از مردمان سده ۸ و ۹ ـ بوده، و او در فرائد غیاثی[2] آن را نقل کرده است. با توجه به عنوان این نصیحت‌نامه، بستی وقتی به نوشتن آن پرداخته که نظام‌الملک بر مسند وزارت جلوس کرده بوده است به این صورت:

«من انشاء سلطان المشایخ، قدوة العارفین، برهان الموحدین، شیخ ابوالحسن البستی الی سلطان الوزراء، افضل الوری، ملجاء الخلائق عن الهلک، خواجه نظام‌الملک ـ اناراللّه برهانه و ثقل بالمبرات میزانه فی النصائح والمواعظ حین جلوسه علی مسندالوزارة قدس سرهما.

۱ ـ رأی صدر عالی را معلوم باد که جهان بسی فرزند در خاک نهاده است تا یکی را از درجهٔ پسری به مرتبهٔ پدری رسانیده است. ای صدرِ پسرْبودهٔ پدرگشته، دست شفقت بر سر خلایق دار، و یقین دان که روزی جهان از تو یتیم خواهد ماند، اگرچه حالا

---

۱. ر.ک : زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی ۶۲.

۲. فرائد غیاثی. باهتمام دکتر حشمت مؤید ش ۱۹۲.

بیت

نرسد کار عالمی به نظام | که نه پای تو در میان باشد

وقت را به شتاب دریاب، الفرصة تمّر مرا لسحاب،

بیت

کار کنون کن که خدای جهانی | زود زدستت رود دو روزهٔ فانی

۲ ـ آورده‌اند که چون صاحب عباد کلک وزارت در بنان گرفت و تدبیرِ کار درپذیرفت، ابوسعید رستمی اصفهانی، که از شاعران بزرگ بود، قصیده‌ای بروی خواند و این کلمات چون درّ، در او چون نگین در خاتم نشانده:

بیت

هنیت امر العالمین وزارة | وانلت کلّ مآثر و مفاخر
فاعلم بانّک لست فیه باوّل | واعلم بانّک لست فیه بآخر
فاکتب بانملة المکارم اسطرا | تتلی من العظم الرمیم الفاخر

معنی ابیات آنست که: وزارت عالمیان ترا مهنّا، و نصیبی بسیار از بزرگی ترا مهیا باد. بدان که این شغل نه کاریست که پیش از تو کسی دیگر نکرده است، و این عمل نه مهمی است که بعد از تو کسی دیگر بدان مشغول نشود. پس به انگشت بزرگی امروز چیزی نویس که فردا از استخوان پوسیدهٔ تو برخوانند و بدان سبب نام تو در مجالس و محافل به نیکی برند. والسلام علی من اتبع الهدی و لله الآخرة والاولی.»

باری، همچناکه در آغاز این گفتار گفتم، در پایان نیز مؤکّد می‌کنم که بحکم:

ذکر چیز از دوستی باشد عیان | گه به مدح و گاه به قدح اندر جهان[1]

وجود نصایح نظامیه دلیلی است واضح، بر جور و بیداد ملکشاهی در دورهٔ وزارت خواجه، بیدادی همراه با تحمل سهام زبان بزرگان و مشایخ دوران، و جوری توأم با تزویرِ دادْخواهی و نصیحت‌شنوی، غافل از آنکه:

هرکجا ظلم رخت افکنده است | مملکت را زبیخ برکنده است
عدل بازوی شه قوی دارد | قامتِ ملک مستوی دارد[2]

---

۱. ر.ک : سلطان ولد، رباب‌نامه ۳۹۸. نظیر آنست این حدیث: مَن اَحَبّ شیئاً کثر ذکره.

۲. سنائی غزنوی: طریق التحقیق ۱۶۷.

کتابشناسی دو رساله: معراجیه بوعلی و تبصرهٔ قونوی

آنــچه دریــن گـفتار کـوتاه عـنوان شـده است، گـوشه‌ای از بـررسیهایی است چندین‌ساله، به غرض تألیف کتاب‌شناسی موضوعی تـاریخی عـرفان و تـصوف اسلامی. هردو رسالهٔ مورد بحث درین مقال، از نگاشته‌های بسیار مشهور و بنام زبان فارسی است که به چاپ رسیده‌اند، اما از نظرگاه کتاب‌شناسی در فهرستهای متأخر و معاصر، و نیز در برخی مآخذ کهن، در خصوص انتساب آنها تردید و تشکیک روا داشته‌اند، بطوری که تردید مزبور مورد توجه، تحقیق و تدقیق مصححان و ناشران دو رسالهٔ مذکور قرار نگرفته است. به همین دلیل و با توجه به این که گشودن عقدهٔ کور کتاب‌شناسی رسایل مورد بحث حائز اهمیت می‌باشد، این گفتار را پرداختم.

۱ـ معراجیهٔ بوعلی‌سینا

یکی از رساله‌های بسیار ارزنده و کهن که در خصوص معراج خاتم‌النبیین (ص) به زبان فارسی پرداخته شده معراجنامه‌ایست که چـهار بـار بـه نـام شـیخ‌الرئـیس ابوعلی‌سینا (م ۴۲۸) به چاپ رسیده، و عده‌ای از محققان دانشمند معاصر، در دو دههٔ اخیر، آن را از آن ابن‌سینا نمی‌دانند. و در فهرست‌واره‌هایی که در این یکی دو سال اخیر، در ایران به چاپ رسانیده‌اند از آن رساله ذکر نکرده‌اند[۱]، و عـده‌ای نـیز رسالهٔ مورد بـحث را از مـؤلفات ابـوالمـظفر مـنصوربن اردشـیر عـبادی (م ۵۴۷)

۱. از آن جمله است رساله‌ای که آقای دیباجی به نام «ابن‌سینا» در ۱۳۶۴ چاپ کرده و از معراجنامهٔ ابن‌سینا یاد نکرده است.

برمی‌شمارند[۱].

همچنانکه می‌دانیم نام این رساله در فهرستهایی که ابوعبید گورگانی و ابن ابی اصیبعه از آثار ابن‌سینا ترتیب داده‌اند، نیامده، ولیکن در فهرستهای متأخر مانند کشف الظنون حاج خلیفه ذکر رسالهٔ مزبور و نگارندهٔ آن ـ ابن‌سینا ـ رفته است[۲]. اما فهرستهایی که معاصران از آثار شیخ ساخته‌اند، در زمینهٔ این انتساب، تردید کرده‌اند، «زیرا گذشته از اینکه در هیچ‌یک از نسخ قدیمی سرگذشتنامهٔ (جوزجانی) نام آن برده نشده است. نثر فارسی آن با نثر دانشنامه مغایرت دارد و علاوه بر اینکه نام مصنف در بسیاری از نسخ ثبت نشده است، اوصافی که در مقدمهٔ بعضی از نسخ برای علاءالدوله آورده شده است دربارهٔ علاءالدوله کاکویه صدق نمی‌کند»[۳].

در چگونگی نثر رسالهٔ مورد بحث و تصرفاتی که در چونی و چندی نسخه‌های خطی آن شده است. آقای دکتر صدیقی در مقدمه‌شان بر معراجنامهٔ ابن‌سینا به تفصیل سخن گفته است. آنچه که گفته نشده، و گفتنی است، اینست که چند قرن پیشتر از حاج خلیفه یکی از محققان دانشی نسخه‌ای کهن از رسالهٔ مذکور را که نام مؤلف را می‌نموده، دیده. و دربارهٔ آن سخن گفته و تحریری مفصل‌تر از آن رساله را نوشته است. و ما پیش از پرداختن به آن، لازم است که علت نسبت معراجنامهٔ ابن‌سینا را به عبادی بازگوئیم.

گفتیم که معراجنامهٔ شیخ را عده‌ای از معاصران، از نگاشته‌های عبادی دانسته‌اند، یگانه سند و مأخذی که آنان را به این انتساب واداشته، ترقیمهٔ نسخه‌ایست از کتابخانهٔ مراد بخاری (ش ۱۷) که بدین‌گونه از عبادی یاد شده است:

«الرسالة المعراجیه من کلام قطب‌الدین [ابو] المظفر بن اردشیر العبادی قدس

---

۱. از آن جمله است نظر آقای دکتر غلامحسین یوسفی که بر اثر نظر روانشاد استاد مجتبی مینوی نوشته‌اند «عبادی... رساله‌ها و آثاری داشته، و از آن جمله است: الوسیلة الی معرفة الفضیلة مناقب الصوفیه، معراج‌نامه که نخست می‌پنداشته‌اند از ابن‌سیناست.» التصفیه ۲۳.

۲. کشف الظنون، ستون ۸۹۸.

۳. دکتر مهدوی، مصنفات ابن سینا «ذیل معراجنامه». د (= اثبات النبوة مرشد الکفایة) نیز آقای گوهرین متعرض این اشکال کتاب‌شناسی در خصوص رسالهٔ معراجیهٔ شیخ نشده‌اند. رک : حجةالحق ابوعلی‌سینا ۶۵۰.

الله روحه»[1].

سوای این سند، که از نظرگاه کتاب‌شناسی سخته نمی‌نماید هیچ‌گونه سندی معتبر که بتوان معراجنامهٔ مورد بحث را ـ که دارای یک مقدمه و سه فصل و در اثبات معراج روحانی است ـ از نگاشته‌های عبادی شمرد، دردست نیست، و ظاهراً روانشناد استاد مینوی پس از رؤیت ترقیمهٔ نسخهٔ مزبور، این دقیقه را که «معراجنامهٔ مورد بحث از عبادی است» عنوان کرد، و پس از او آن مطلب به نگاشته‌های دیگر محققان معاصر راه یافت، درحالی که از مؤلفات فارسی عبادی، مانند التصفیه فی احوال المتصوفه ومناقب الصوفیه پیدایست که وی به آرای عمیق تأویلی و کشف بطون حدیث معراج، آن‌چنانکه در معراجنامهٔ مورد بحث می‌بینیم، آشنا نبوده، و نیز هیچ‌گونه شباهتی میان مفاهیم و مصادیق این رساله با آثار عبادی مشهود نیست. اما در این که آیا عبادی هم، معراجنامهٔ فارسی داشته بوده است یا نه؟ نمی‌توان نظری قاطع ابراز کرد، ولیکن به احتمال قریب به یقین، می‌توان گفت که: معراجنامه‌ای که دارای یک مقدمه و سه فصل است و در تأیید معراج روحانی، از آن عبادی نیست. پس این معراجنامه از کیست؟ اسنادی چون کشف الظنون حاج خلیفه، و دیگر دلایلی که از لابلای متن رساله مذکور به دست می‌آید و به پاره‌ای از آنها در مقدمهٔ آقای دکتر صدیقی اشاره رفته، مؤید این نظر است که رسالهٔ مورد بحث، از نگاشته‌های شیخ الرئیس ابوعلی‌سینا است.

علاوه بر دلایل مذکور نگارنده این سطور، سندی کهن از سدهٔ هفتم و هشتم یافته است که در گشودن عقدهٔ کور این مسئله، مأخذی است ارزنده و سخته.

این سند کهن کتابی است به نام مجمع البحرین، از شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی، متخلص به محتسب، که از احوال و آثار او در تذکره‌ها و کتب تراجم و رجال ـ چه عصری و چه متأخّر ـ سخن نرفته، ولی در لابلای یگانه اثر او ـ مجمع البحرین ـ اشاراتی هست[2] که سرگذشت او و سیر و سلوکش را آشکار می‌کند: ابرقوهی در نیمه

---

۱. ر.ک : دانش‌پژوه، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکده حقوق تهران ۱۹۹، فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ۱۶۰۳/۱۰. استوری دربارهٔ مؤلّف این معراجنامه سکوت کرده است.

۲. نسخهٔ منحصر به فرد این کتاب در موزهٔ بریتانیا به شماره Add ۲۳۵۸/۲ موجود و محفوظ است.

دوم سدهٔ هفتم می‌زیسته، و نخست در ابرقوه یزد، وظیفهٔ احتساب داشته و مردی بلیغ و فصیح بوده، و کتابی در معانی و بیان ساخته بوده است[۱]. پس از آن محل وظیفهٔ او از ابرقوه به تستر منتقل شده و در آن شهر، پس از چندی هنگام زیارت مشهد زین‌العابدین به فلسفه و عرفان گرایش پیدا کرده و محتسبی را رها کرده و در خانقاه «شیخ الوری صدرالدین شرح الله صدره للاسلام (؟)» به خلوت نشسته و به اربعین مشغول شده است. بعد از چندی در اول سال ۷۱۱ هجری به تألیف مجمع البحرین پرداخته، و شبی از شبها علی را در واقعه دیده بود که او را گفته است: «دیباچهٔ کتاب به طریقه‌ای که معتقد ماست مبدل می‌باید کرد»[۲].

ابرقوهی پس از واقعهٔ مذکور، درکتابش تغییر و تحویلی روا داشته و در ۷۱۴ آن را به پایان رسانیده است[۳].

مؤلف مجمع البحرین طبع شعر نیز داشته و محتسب تخلص می‌کرده و اگرچه نام او و اشعارش در تذکره‌های موجود نیامده، ولیکن قریب دویست و اندی بیت از اشعارش راکه به صور غزل، مثنوی، قصیده هست درکتابش آورده است. به این غزل او توجه بفرمایید:

آمد دلم به جان زغم بیشمار خویش
کس را مباد این همه حیرت به کار خویش
تنها درین زمانه منم خسته بسته‌ای
دربند غصه از ستم روزگار خویش
تا روح در سراچهٔ جسم آشیان گرفت
هرگز ندیده دیدهٔ من اختیار خویش
سیمرغ عافیت زدلم روی درکشید
تا دور مانده‌ام زدیار و زیار خویش
در تنگنای زاویهٔ غم کفایتست
این جان مستمند مرا رنج یار خویش
ای محتسب چو چشم بصیرت گشاده‌ای
درگوش دل رها مکن افغان زار خویش

---

۱. مجمع‌البحرین، نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، ورق ۳ ـ الف.
۲. ایضاً، همانجا، ورق ۴ الف. ۳. ایضاً، ورق ۴ ب.

باری ابرقوهی بابی از ابواب قسم هفتم مجمع البحرین را به معراج خاتم انبیا اختصاص داده، و به اثبات معراجی که «هم جسمانی و هم روحانی بوده و از خواص نبوت»، پرداخته است.

پیش از آنکه مؤلف به نگارش کتابش شروع کند یعنی پیش از ۷۱۱ هجری، در سال ۷۰۹ یکی از دوستان وی رسالهٔ معراج شیخ الرئیس را نزد او آورده، و از وی خواسته است که آن را مفهوم او گرداند[1]، و «ایجاب ملتمس او را واجب چنان دانست که خلاصهٔ مضمون آن به عبارتی مفهوم و مطابق معتقد اهل تصوّف بیان کند و معانی آن رساله به وجهی مقرّر گرداند که به اکثر فهمها نزدیک باشد و از جحود و انکار دور»[2]. در این ادعای ابرقوهی، سه نکته عنوان شده است:

یکی اینکه معراجنامهٔ ابن‌سینا را با خلاصهٔ مضمون و عباراتی مفهوم، تهذیب و تحریر کند. دیگر آنکه آن رساله را مطابق کند با معتقد عارفان، و سدیگر آنکه رنگ «جحود و انکار» را از آن رساله بازگیرد.

ادعای سوم ابرقوهی، مبتنی براینست که معراجنامهٔ ابن‌سینا دارای صبغهٔ انکار و شک است. این استنباط مؤلف از رسالهٔ ابن‌سینا، بی‌تردید بدان دلیل است که در معراجنامهٔ شیخ تکیه بر معراج روحانی شده، و معراج جسمانی به اثبات نرسیده و ابرقوهی در تحریرش با توجه به پاره‌ای اخبار و روایات و تأویلات عرفانی به اثبات هردو نوع معراج پرداخته است.

و اما ادعای اول ابرقوهی، قرین صواب نیست، زیرا با آنکه مجمع البحرین دارای انشای فصیح و شیوا است[3]، ولیکن هرگز به سادگی و روانی نثر معراجنامهٔ ابن‌سینا نمی‌رسد هرچند که، احتمالاً، پسندهای زبانی سدهٔ هفتم و هشتم عبارات کوتاه و تکرار فعلهای نثر معراجنامه شیخ را مفهوم‌تر و گویاتر از نثر ابرقوهی نمی‌دانستند، ولیکن امروز که پسندهای خوش و ناخوش زبانی بر ما روشن شده است گویایی و شیوایی نثر فارسی شیخ، قابل مقایسه با نثر فارسی ابرقوهی نیست.

---

۱. ایضاً، ورق ۱۸۲ الف.

۲. می‌نویسد: «و در شهور سنهٔ تسع و سبعمائه دوستی که حقوق دیرینهٔ مؤکد داشت رسالهٔ معراج شیخ رئیس پیش این ضعیف آورد و بغایت سقیم و نامفهوم بود و بر سر آن التماس تلخیص و تفهیم مکرر می‌گردانید...»

۳. نیز ر.ک : سعید نفیسی، **تاریخ نظم و نثر در ایران** ۱۹۲/۱.

این نکته آنگاه محقق و مسلم می‌شود که تحریر ابرقوهی را با اصل معراجنامه به قیاس بگیریم و بر واژه‌ها و عبارتهای همگون و ناهمگون آن تأمل کنیم.

به یکی دو نمونه زیر تزجه بفرمایید:

تحریر ابن‌سینا

۱ ـ بدان که حق تعالی آدمی را از دو چیز مختلف بآفرید که یکی را تن گویند و یکی را جان و هریک را از عالمی دیگر آورد چنانکه تن را از اجتماع اخلاط و ترکیب ارکان فراهم آورد و جان را از تأثیر عقل فعال بدو پیوند داد و تن را بیاراست به اعضا چون دست و پای و سر و روی و اشکم و شکل و حواس و دیگر چیز. و هریکی را چون دل و جگر و دماغ آلت سازگاری داد چنانکه دست گرفتن را و پای رفتن را، که این کار آن نکند و آن کار این نکند. و تن مرکب آمد و جان سوار. پس آلت جان تن است و رونق تن به جان.

۲ ـ پس شرف آدمی به دو چیز است. به نفس و عقل، و این هردو نه از عالم اجسام‌اند بلکه از عالم علوی‌اند و متصرف بدن‌اند نه ساکن بدن.

۳ ـ بدان که بیان هر چیزی اندر خور آن چیز بود و راه به هر مقصدی اندر پیش گیرد و مقصودی دیگر را مراد سازد که راه نه بدان جهت بود، هرگز به مقصود نرسد.

تحریر ابرقوهی

۱ ـ ای نفس تو دانسته‌ای که آدمی را از دو چیز مختلف آفریده‌اند: یکی را جسم می‌گویند و دیگر را روح. و هریک از عالمی دیگراند، چنانکه جسم از عالم شهادت و خلق است و روح از عالم غیب و امر. و جسم مرکّب است و روح بسیط و جسم مرکب و روح راکب. پس قیمت و رونق جسم به روح باشد.

۲ ـ پس ازین بحث آن معنی مکشوف گردد که آدمی به دو چیز است: به عقل و نفس ناطقه. و این هردو نه از عالم اجسام‌اند بلکه از عالم علوی‌اند و متصرف بدن بذات نیند و ساکن بدن هم نیند.

۳ ـ ای نفس بدان که بیان هر چیز فراخور آن چیز بود و راه به هر مقصدی در جهت آن مقصد معین تا اگر کسی خواهد که به مکّه رود و راه ترکستان در پیش گیرد هرگز به مقصد و مقصود نرسد، زیرا که نه بر جهت مقصد متوجه شده باشد.

به هر حال تحریر ابرقوهی از **معراجنامهٔ** شیخ و مقایسهٔ آن با اصل رسالهٔ مزبور می‌نمایاند که نثر **معراجنامه** نثری است شیوا و روان، و هرچند که تحریر ابرقوهی نیز موجز و مفهوم و استوار است، اما دعوی وی مبتنی بر اینکه «**معراجنامهٔ** شیخ دارای عباراتی نامفهوم و ناگویاست»، درست نیست.

۲ـ تبصرهٔ قونوی

می‌دانیم که یکی از رسائل بسیار ارزشمند، موجز و پختهٔ عرفانی، رساله‌ایست معروف به **تبصرهٔ المبتدی و تذکرة المنتهی**، با بیانی شیوا و سخته، به زبان فارسی، که در اصول معارف و قواعد طور ولایت ـ به شیوهٔ عرفان نظری ـ به خامهٔ توانای صدرالدین محمدبن اسحاق قونوی (م ۶۷۳) در یک مقدمه و سه مصباح و یک خاتمه، پیش از ۲۰ رجب سال ۶۶۰ هـ. ق نوشته شده است[۱].

رسالهٔ مزبور بی‌تردید از مؤلفات قونوی است، زیرا صرف‌نظر از تجانس فکری میان این اثر و دیگر نگاشته‌های عربی و فارسی او، از جهت کوتاه‌نویسی و دقایق ساختاری نیز میان تبصره و دیگر آثار قونوی، تشابه و همگونی مشهود است.

توضیح اینکه: قونوی یکی از مشایخ بسیاردان کم‌نویس و کوتاه‌نویس سدهٔ هفتم هجریست. بسیاردانی او نه‌تنها از نگاشته‌های کوتاه عربی و فارسی‌اش آشکار است، بل از توجه به آثاری چون **شرح فصوص الحکم جَندی** و **شرح تائیه (مشارق الدراری)** سعیدالدین محمدبن احمد، مدعوبه سعید فرغانه‌ای ـ که براساس تعلیمات، توضیحات و الهامات او ساخته شده[۲] ـ استنباط می‌شود. از اینجاست که

---

۱. حدس نگارنده براساس نسخهٔ شماره ۹۲ کتابخانهٔ حالت افندی است. این نسخه به وسیلهٔ علی‌بن سلیمان‌بن یونس قونوی معلم در لادین، همراه با **مناهج سیفی** جوینی و **مطالع الایمان** قونوی کتابت شده. نحوهٔ کتابت، اعراب و ضبط کلمات می‌رساند که کاتب یکی از باسوادترین کسانی بوده است که در میان کاتبان غیرحرفه‌ای می‌شناسیم.

ر.ک : مقدمهٔ نگارنده بر مناهج سیفی ۱۸.

۲. جَندی خود در مقدمهٔ **شرح فصوص** خود به این نکته اشاره کرده است:

ر.ک : طبع آقایان آشتیانی و دینانی ۹-۱۰ نیز به **نفحات الانس** جامی، طبع آقای توحیدی‌پور ۵۵۸. سعید فرغانی نیز در **مشارق الدراری**، طبع آقای آشتیانی ۷۷ به این نکته توجّه داده است.

←

نمی‌توان شرح فصوص الحکم یکهزار و نود و شش صفحه‌ای (؟) را ـ که عمادالدین محمد عارف شطاری آن را فارسی کرده است ـ از قونوی دانست[1].

باری سخن ما بر سر تبصره است که براساس نسخهٔ حالت افندی در دوران حیات قونوی ـ یعنی ۲۰ رجب از سال ۶۶۰ کتابت شده، و گویا تا اواسط یا اواخر سدهٔ نهم[2] در انتساب آن به قونوی هیچ تردیدی وجود نداشته است. اما از قرن دهم به بعد، بر اثر بدفهمی نساخ در این انتساب تردیده شده، و بدفهمی مزبور بدون هیچ شکی، به بعضی از نوشته‌های معاصران راه یافته است[3].

آن‌چنانکه حاج خلیفه می‌نویسد[4]، نسخی از تبصرة المبتدی را با همان ساختمان و همان مطالب دیده بوده است که در ظهر برگ نخستین آنها. رسالهٔ مورد بحث را از شیخ ناصرالدین محدث ـ از معاصران مولانای بلخ ـ دانسته‌اند. این اشارهٔ حاج خلیفه وقتی به شادروان گلپینارلی رسیده، بدون هیچگونه تأملی بر توضیح صاحب کشف الظنون پذیرفته شده، و رسالهٔ مزبور از مؤلفات ناصرالدین محدث به شمار رفته است[5].

درحالی که سوای نسخهٔ حالت افندی، توضیح حاج خلیفه نیز مبین اینست که تبصره از تألیفات قونوی است.

پس تردید و تغلیط در این انتساب چگونه پیش آمده است؟ نگارنده می‌پندارم

← سوای تصریح فرغانی، در فصلی که قونوی ـ پس از رؤیت شرح مزبور ـ نوشته، نیز به این دقیقه اشاره رفته است. ر.ک : همانجا. فصل مزبور را، فرغانی به جهت تبرک در پایان دیباچهٔ خود (۷۷-۷۸) گنجانیده است. مصحح مشارق الدراری همان فصل را سوای آنکه در ضمن دیباچهٔ فرغانی آمده، از متن بیرون کشیده و در صفحات (۵-۶) چاپ خود. زیر عنوان «مقدمهٔ قونوی» آورده است که نباید آن را مقدمهٔ مستقل تصور کرد.

۱. ر.ک : ۱ ـ منزوی: فهرست مشترک پاکستان ۱۷۳۶/۳.

۲. زیرا جامی در نقد النصوص، از رسالهٔ تبصره قونوی نقل کرده است. ر.ک : ویلیام چیتیک : مقدمهٔ نقد النصوص، شصت.

۳. این تردید، نه در مقدمهٔ چاپ مغلوط تبصرة المبتدی (تهران، ۱۳۶۰) عنوان گردیده، و نه در مقدمهٔ چاپ مصحح و محققانهٔ آقای نجفقلی حبیبی (معارف، دورهٔ دوم، شماره ۱، ص ۶۹-۱۲۸) مجال آن بحث بوده است.

۴. کشف الظنون ۱/۸-۳۳۷.

۵. ر.ک : مولانا جلال‌الدین. زندگی، فلسفه و آثار، ترجمهٔ دکتر توفیق سبحانی ۳۸۱، که مترجم نیز به این اشتباه مؤلف توجه نداشته است.

که آبشخور غلط کُتّاب و اشتباه گلپینارلی، مناقب العارفین شمس‌الدین احمد افلاکی است، چنانچه آنجا که از شیخ ناصرالدین محدّث و انکار وی دربارهٔ مولانا یاد می‌کند، می‌نویسد:[1] «... چنانکه در زمان مولانا شیخی بود صاحب قبول و ذوفنون، و او را[2] شیخ ناصرالدین گفتندی، صاحب تبصره، و با شیخ صدرالدین در جمیع علوم یکایک زدی، و مریدان معتبر داشت...» با توجه به سخن افلاکی، و با توجه‌به‌اشارت شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی ـ که پیش ازین دربارهٔ او و کتابش سخن گفتم و پس ازین از اشارهٔ او یاد می‌کنم ـ عقدهٔ انتساب مورد بحث را از دو طریق می‌توان گشود:

یکی اینکه در عبارات افلاکی خواندیم که ناصرالدین با صدرالدین قونوی «در جمیع علوم یکایک زدی». ظاهراً «یکایک زدن» یعنی حریفی کردن و همچشمی داشتن در کاری، بنابراین می‌توان گفت که: محدث در برابر تبصرهٔ قونوی، رساله‌ای به همان نام، یا نزدیک به آن، ساخته بوده، که در برخی نسخ سدهٔ دهم بین دو تبصره اختلاطی، از سوی نساخ روی داده است.

دو دیگر اینکه ابرقوهی در مجمع البحرین، حین بحث پیرامون حالات و واردات خلوتی، از رسالهٔ تبصرة المبتدی نام برده و عباراتی را نقل کرده است بدینسان: ای نفس چون سیاقت سخن به اینجا رسید و روح شیخ الاسلام صدرالدین قُنوی قدس سرّه حاضر وقت بود، گفت: این بحث را از **تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی** بنویس، تا هم احیاء مراسم اصفیا کرده باشی و هم ابقاء مآثر اولیا[3].

بنابراین، اشارهٔ ابرقوهی که نزدیک به عصر قونوی است. و توجیهی که از عبارت افلاکی کردیم. می‌توانند در عقده‌گشایی انتساب تبصره در قلمرو کتاب‌شناسی کتابهای عرفانی، کتاب‌شناسان و فهرست‌نگاران را مدد دهند.

---

۱. ج ۱۸۸/۱.
۲. متن مصحح یازیجی: او را + مشهور.
۳. مجمع البحرین پیشین، ۱۲۸ الف و ب.

جایگاه آثار باخرزی در خراسان‌شناسی

I

خراسان را چه با واژهٔ «بزرگ» صفت کنیم و چه نکنیم، همه به بزرگی معنوی و صوری آن آگاهند، نگارنده نیز قصد آن ندارد که بزرگیهای دیرینه و امروزینهٔ آن را برشمارد، بزرگی و پختگی آن نیز نیاز به دمیدن در سُرنا و کُرنا ندارد، ارزشهایی در آن بوده است و امروز نیز هست که از پختگی آن حکایت دارد و «پخته» را نیاز به طبل و دهل نیست که

از پختگی است گر نشد آواز ما بلند   کی از سپندِ سوخته گردد صدا بلند

اما با وجود شناختگی خراسان، هنوز ناشناخته‌هایش از شناخته‌هایش بیشتر است، هنوز مثلاً سهم طالبیان (طالبیین) در تاریخ خراسان بدرستی بررسی نشده است، هنوز از نحله‌های عقیدتی و چگونگی رشد و نمو آنها در خراسان سخن نرفته است. هنوز از جنبه‌های فرهنگی و بزرگان و خُردان دانش و ادب آن شناختی که به یک «نظام آگاهی» بتوان دست یافت، روی نداده است و هنوز... و در یک کلام هنوز «اخبار خراسان» با توجه به ابعاد گونه‌گون آن فراهم نیامده است. شاید سه پاره شدن دامن خراسان، بسیاری از دلها را شکسته است، چه شکستنی! که صدایی هم نداشته است. آری

سنگین نمی‌شد این همه خواب ستمگران
می‌شد گر از شکستن دلها صدا بلند

دلِ من بنده نیز از همین گونه دلهاست که شکسته است اما بی‌صدا، با اینهمه همواره در پی آنم که پاره‌های سگانهٔ این دامن را بهم بدوزم و آنگاه آن را فرش قدمگاهِ آستان پاک سلطانِ معارفِ ولایت امام علی‌بن موسی‌الرضاش کنم درود خدا بر او باد و بر پدران و فرزندان بزرگوار او. به همین اعتبار بیشتر روز و روزگارم را وقفِ

ناشناخته‌ها و نادیده‌های آن کرده‌ام و اینک مقالتی دربارهٔ آثار و نگاشته‌های یکی از گُم‌ماندگانِ فرهیختهٔ خراسانی، که شناخت آنها گوشه‌هایی از تاریخ و فرهنگ ما را روشن می‌دارد و محقّق.

این گم‌ماندهٔ ناشناخته کمال‌الدین عبدالواسع نظامی است، فرزند جمال‌الدین مطهر از مردمان باخرز؛ شهری که در سده‌های هفتم تا دهم هجری از توابع هرات بشمار می‌رفته و در سایهٔ روشن هری نَفَس می‌کشیده است. از جزئیات زندگی عبدالواسع نظامی اطلاع کافی نداریم، مسلّم است که وی در واپسین دهه‌های نیمهٔ نخست از سدهٔ نهم هجری در هرات یا باخرز زاده شده و در هرات آن روزگار ـ که مرکزیّت فرهنگی داشته ـ علوم عصری را آموخته است. نگاشته‌های او ـ که این گفتار در معرفی آنها فراهم آمده است ـ می‌نمایاند که وی از تفسیر، حدیث، فقه، عرفان، تاریخ و ادب، چیزهایی می‌دانسته، امّا زمینه‌ای را که در آن شهرت یافته و عَلَم شده، انشاءنویسی و ترسّل بوده و به عنوان منشی شناخته بوده است. او مدتی در خدمت خواجه قوام‌الدین نظام‌الملک خوافی بوده و دو فرزند او کمال‌الدین حسین و رشیدالدین عبدالملک ـ که همه آنها در ۹۰۳ کشته شده اند ـ را مدح گفته و ظاهراً برخی از منشآت و ترسّلات مربوط به آنها را نیز نویسانیده است. علاوه بر قرابت او به قوام‌الدین خوافی، به امیر علیشیر نوائی نیز نزدیک بوده و در سازمان فرهنگی ـ اداری او به نوشتن منشآت و دیباچه‌نویسی ـ که پس ازین به آنها خواهیم پرداخت ـ اهتمام داشته است. نزدیکی او به نوائی و نیز آشنایی او به اسناد و منابع تاریخ روزگارِ سلطان حسین میرزای بایقرا سبب شد تا از او خواسته شود که تاریخ عهد آن سلطان را بنویسد. وی این تاریخ را تألیف کرد و جامع‌البدایع سلطانی نام نهاد، هنوز مسوّده آن را به بیاض نبرده بود که سلطان مزبور و شاید دیگر درباریان را مقبول نیفتاد، تا جایی که از استنساخ و انتشار آن ممانعت کردند. علّت ضبط و شاید هدم و نابودی این تاریخ یکی از نکته‌های مهم فرهنگی در روزگار تیموریان است. کسانی چون خواندمیر مدعی شده‌اند که «چون باخرزی در اثناء گزارش حکایات، در ایراد تشبیهات و استعارات مبالغهٔ بسیار نمود خاقان منصور تصنیف آن را نپسندید[۱]». کسانی چون امیر علیشیر نوائی باخرزی را بدرستی می‌شناخته و قدرت و مهارت او

۱. حبیب السیر ۳/۳۳۸.

را در فن انشاء و ترسّل متذکّر شده[1]، اما هرگز به ضبط و حبس این اثرِ او توجّه نداده، درحالی که او از چگونگی این پیشامد دقیقاً آگاهی داشته است؛ زیرا آنگاه که سلطان و درباریانِ او نسخه‌نویسی و استنساخ جامع‌البدایع باخرزی را جلو گرفتند، مؤلّف متحیّر شده، نامه‌ای انشا کرده و ماوقع را به نوائی نوشته است. این نامه که به اعتبارِ شناخت کلّی برخی از رجال بی‌نام عصر تیموری و هم به لحاظِ بسیاری مسائل دیگر درخور تأمل است، به اهتمام احمد خوافی در مجموعه منشأالانشاء ـ که پس از این دربارهٔ آن بحث خواهم کرد ـ گنجانده شده، و به خاطرِ اهمیتی که دارد پیش از پرداختن به نقد و نظر دربارهٔ اهمیت دو اثر باخرزی در خراسان‌شناسی، آن را براساس نسخهٔ ش ۸۷۲ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نقل می‌کنم:

«غرض از عرض این ضراعت آنکه فقیرِ مختل الحال پیشتر از این به مدت ده سال برحسب اشارت آن عالیحضرت[2] به جمع و ترتیب مآثر سلطانی اشتغال نموده در عرض پنجاه روز مسوّده[ای] از آن نزدیک به هشتاد جزو مرتّب گردانیده، مشتمل بر مقدمه و چهار مقاله:

مقدمه در نسب همایون[3]

مقاله اول در ذکر بعضی از حالات ولادت و جلوس و حکومت ایشان

مقاله دوم در فنون شرعیات که التزام نموده‌اند

مقاله سیم در اقسام عدلیات

و [مقاله] چهارم در ابواب خیریات

و چون در اوراق اصل سواد که به موجب فرمودهٔ آن عالیحضرت بدین فقیر سپرده‌اند سیاست و تأدیب جمعی که نسبتِ خباثت نفس و شرارت ذات و هر نوع جنایتی دیگر مقهور و مستأصل شده‌اند مثبت و مذکور بود، به ضرورتی اشارتی به معایب و مقابح آن طایفه می‌بایست نمود تا آن غضب و سیاست از قبیل عدل و انصاف باشد به تخصیص که بعضی از مقهوران در ابراء ذمه خود رسائل متنوع نوشته بودند و بنده نیز برحسب

---

۱. ر.ک : مجالس النفائس (ترجمه)، ص ۹۹.

۲. مقصود امیر علیشیر نوائی، وزیر دانشمند عصر تیموری است.

۳. مقصود سلطان حسین میرزای بایقرا است.

فتوای ائمه، خود را رخصت نوشتن آن احوال بر این وجه می‌دانست که «مجرّد حکم السلطان اکراه».

و بر ضمیرِ آفتاب تأثیر روشن است که جمیع تواریخ سلف مشتمل است بر اقسام تربیت و سیاست، که سبب هریک را از آن به مدح و ذم بازنموده‌اند بلکه کتب مشایخ نیز چون مثنوی مولوی و حدیقهٔ شیخ سنائی و جام جم اوحدی و سلسلة الذهبِ حقایق پناهی[1] و سایر دفاتر علمای ظاهر نیز به تخصیص رضی شیرازی در نسخه‌ای که به غفلت فلاتلم مشهور شده، و چه جای آنکه کلام مجید سبحانی نیز محتوی است بر بسیاری از آثار قدح و مذمّت و قهر و عقوبت.

پس فقیر حقیر نیز به تتبع سلف و رعایت دستور اشارت به معایب جمعی که در مسوده مسطور بودند لازم داشت تا سبب غضب سلطانی ظاهر گردد و به سبب طالب علمی به مرور روزگار عیبی عاید نگردد و جمعی دیگر از ارباب تسلط و اقتدار که همیشه به نسبت بیچاره درصدد ایذا و اضراری بوده‌اند و تفاصیل آن شهرت تمام دارد از آن نسخه ناتمام مجرد هیولائی را پیش از آنکه صورت تصحیح و تنقیح یابد بی‌تقریب گرفته، چندین سال نگاهداشتند و نگذاشتند که به حک و اصلاح به قرار و قوام آید تا در این اوقات که آن حضرت عنایت فرموده به جمع و تألیف اصل تاریخ همایون اشارت فرمودند و آن صورت به هیچ وجهی ملایم مزاج آن جماعت نبود. اوّلاً در باب ضبط مسوده عذرها گفتند و ثانیاً تدبیرات و تحریکات نمودند که به هر حال آن صورت تغییر یابد و سلسلهٔ التفات آن حضرت به حال من فقیر انتظام نیابد. علی الجمله اصل مسوده تاریخ پیشینه را پیش‌انداز کردند و از جمله هشتاد جزو که همه در باب شرع و عدل و احسان و خیر است مؤکّد به آیات قرآنی و احادیث رسول (ص) و نصایح مشایخ چند ورق متفرق از قبیل امور سیاسی که متعلق به زمره موذیان می‌دارد که به اضرار مسلمانان احراز نمودند و به نظر عالی رسانیدند، آنچه اصل الباب کتاب است مخفی داشتند و محجوب گذاشتند و غرض اصلی

---

۱. مقصود عبدالرحمن جامی است.

ایشان اظهار نسبت خباثت لاواقع به نفس این فقیر که چند سال می‌گذرد تا از خباثت مجلسهای پراکندهٔ ایشان اعراض نموده و به وسیلهٔ ترک و تجرید در گوشهٔ مسجدی بی‌طمع وظیفه به گفتگوی علمی اشتغال دارد. و در واقع موجب این خباثت غیر از این نی که این بنده از مجالس آن‌چنانی احتراز نموده به دستور سابق تردّد و آمد و شد نمی‌نماید و با آنکه همچنین جماعت به عداوت دائمی که روزبروز آثار آن بوصول می‌رسد و شفاعت اکابر دین در آن باب بجایی نمی‌رسد، دفترها در دست این فقیر ساخته و پرداخته‌اند و بعضی از خواص صحبت ایشان که هم در آن حوالی به انتخاب تاریخ عالمیان مغرور است در هجو هریک از این مقهورات دیوانی دارد و بنده را نیز در آن باب فرو نمی‌گذارد، هرگز از این طرف تعرضی بظهور نرسیده و با وجود رخصت شرعی که جزاء سیّئة سیّئة مثلها مکافات آن مصلحت ندید.

لاله ساغر گیر و مطرب مست و بر من نام فسق!

اکنون بدین مقدار که مجال دخل یافته‌اند در کوی و بازارایذا و اضرار تعرض نامقدور می‌رساند، امیدوار است که چون آن حضرت به کمال دانش و عدالت سرافرازند طغیان قصد ارباب تسلّط در نظرِ اشراف محجوب نماند.

شعر

مرغ حریم گلشن عشق توام چرا
بر من فضای عیش بُوَد تنگ چون قفس

و هو حسبی و نعم الوکیل. مخفی نماند که فقیرِ گوشه‌گیر را در این تصریح غرضی و مدعائی نیست و قصدم آنکه در مجالس عالی، فسادِ اهل غرض این است و فقیر در زاویهٔ فقر و شکستگی به دعای دولت مشغول».

از این نامهٔ مهم برمی‌آید که توقیفِ جامع البدایع باخرزی، آن‌چنانکه خواندمیر گفته است که براثرِ وجودِ وفورِ «تشبیهات و استعارات» و یا ثقلت در بیان و زبان بوده است، درست نمی‌نماید، بلکه ممانعت از استنساخ و انتشار تاریخ مزبور این بوده است که مؤلف به بسیاری از فاسدان و بیراهان و مفسده‌ها و بیراهه‌های آنها در تاریخش توجه داده بوده است، نکته‌هایی که در شناخت تاریخ عهد تیموریان و شناخت احوال و کردار رجال آنان ما را بسیار سودمند می‌آمده، و امید است که آن

مسودّه معدوم نشده باشد و روزی اوراقی پراکنده از آن بدست آید و شناسانده شود.

به هر حال، باخرزی با وجود این‌گونه واخوردگیها، همچنانکه از پایان‌نامهٔ مزبور برمی‌آید، از امیرعلیشر نوائی دور نشد، و در کنار او ماند تا آنکه در ۹۰۹ ق ظاهراً در هرات درگذشت[1]، اما از او آثاری برجای ماند که در زمینهٔ خراسان‌شناسی از بهترین نگارشهای سدهٔ نهم هجری محسوب است و برغم اهمیتی که دارند، گمنام مانده‌اند.

II

یکی از این آثار، مقامات جامی[2] است که مؤلف بنابه خواهش امیرعلیشیر نوائی به فراهم آوردنِ آن اهتمام کرده، و هرچند غرض اصلی او در تألیف اثر مزبور، نشان دادنِ احوال و آثار عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸ ق) بوده، ولیکن بنابر سلیقه و پسندهایی که داشته، بسیاری از نکته‌های سیاسی، فرهنگی، مذهبی، اقتصادی و اجتماعی قرن نهم را به مناسبتهایی در ضمن احوال و آرای جامی تبیین، وگاه تحلیل و تعلیل کرده است. به همین جهت مقاماتِ مذکور با دیگر «مقامات»های رایج تفاوتی فاحش دارد و این تفاوت در وجود اشارت فرهنگی و چگونگی نقد و نظر فرهنگیان آن روزگار از همدیگر، و دوگونگی مذهبی و دوگانگی عرفانی است در آن، و فقدانِ این همه در «مقامات»های دیگر.

بررسی و جرح و تعدیل همهٔ نکات و اشارات این نگاشتهٔ باخرزی در گفتار حاضر نمی‌گنجد و فقط با تصحیح و احیای متن کامل آن اثر میسّر می‌نماید، اما در این مقالت می‌توان به پاره‌ای از مطالب آن توجّه داد و ارزش آن را وانمود.

می‌دانیم که در عهد تیموریان، هرات، مرکز فرهنگی خراسانِ بزرگ بشمار می‌رفته است و جاذبه‌ها و فریبندگیهایی که یک مرکز فرهنگی به اعتبار جنبه‌های اقتصادی و وجوه فرهنگی و اجتماعی می‌توانست در آن روزگار داشته باشد، در هرات وجود داشته است. بر اثرِ همین جاذبه‌هاست که می‌بینیم بیشتر دانشمندان، ادیبان، عارفان و هنروران قرن نهم هجری، از سراسر ایران به هرات کوچیده و در آن

---

۱. نیز ر.ک : خواندمیر، دستورالوزراء، ص ۴۲۴.
۲. مقامات جامی، تألیف عبدالواسع نظامی باخرزی، نسخه خطی.

شهر مانده‌اند. اجتماع دهها دانشمند و ادیب و عارف سبزواری، اصفهانی، شیرازی، خوارزمی، خیساری و دیگر جایها در هرات، و پرداختن به تألیف و تصنیف و تدریس و تذکیر خواه‌ناخواه روحیهٔ نقد و نظر و بینشِ جرح و تعدیل را در آنان برمی‌انگیخته است و چنین نیز شده است، اما آیا آنان بدرستی و از روی انصاف بینش نقد و روش تمحیص را می‌دانسته‌اند؟ این سؤالی است که دیگر آثار عصری پاسخگوی آن نیست، حبیب‌السیر و دیگر تألیفات خواندمیر، مطلع سعدین سمرقندی و روضات‌الجنات اسفزاری و چه و چه‌ها با آن حجم و کلفتی آنها، روشنگر چنین پرسشی نیستند، درحالی که اثرِ مورد بحث حکایت از این دارد که نقد و نظرهای دانشیان آن روزگار، گاه‌مانندگی به نقدهای نامحقّقانهٔ عصر خودمان دارد. شاید به اعتباری بتوان گفت که بزرگترین منتقد عهدِ باخرزی، عبدالرحمن جامی است او هم که از یکسوی، دانشمند و عارفی است رسمی و درباری، و از دیگر سوی گرفتار عصبیتهای مذهبی، و نقدهایش بیشتر کلّی‌گویی و کلّی‌بافی است هرچند در پاره‌ای از موارد درخور مداقه است و سزاوار تأمّل. با اینهمه نقد و نظرهای او که از لابلای این تألیف باخرزی بدست می‌آید به لحاظ شناخت دانشمندان و رجال آن روزگاران مفید است. محقّق دوانی را کم و بیش می‌شناسیم، دربارهٔ او از سدهٔ نهم به بعد، بسیار نوشته‌اند و مکرر گفته‌اند، اما جامی او را چنین نقد کرده و باخرزی آن نقد را چنین ضبط کرده است که: «از تصنیفات دانیِ مولانا جلال‌الدین دوانی ـ که خود را درپایه عُجب و غرور می‌نماید ـ بعد از رعایت شرایط استشمام بوی زیاده‌سری تمام می‌آید، رساله‌ای از نتایج قلم‌گذاری او در مدینة‌السلام بغداد در نظر ایقان و امعان ما افتاد، خود را به غایت بلند می‌دارد و به هیچ طریق، قدم اجتهاد از جادّهٔ شفای ابوعلی بیرون نمی‌آرد، عَجَب که چنان معتقد بوده باشد، که ماخولیای بسیار از طور او فهم می‌شود و غیر افراط و تفریط از سخنان او چیزی فهم نمی‌شود»[۱].

این نقد و نظر که جامی دربارهٔ دوانی ارائه داده و چاشنی باخرزی را نیز بهمراه دارد با همه کلی‌گوییش، نکته‌هایی دربارهٔ دوانی و آثارش ارائه می‌دهد که برای تکمیل نظرگاههای انتقادی معاصران مفید تواند بود، فتأمّل تأمّل کردنی.

همین باخرزی از قول جامی در نقد و بررسی علی قوشجی می‌آورد که «با

۱. مقامات جامی، خطی، ورق ۴۱ ـ الف.

وجود علّو همت و لطافت طبع بر ایراد محتملات ترکیب اقتصار نموده به هیچ سبیل از مدلول لفظ و عبارت و مناقشات و متوجّهات آن درنمی‌گذشت و هرگز طالبان صادق و مستعدان موافق را در ایراد سخنی که تعلّق به اصل مسألهٔ فن داشته باشد مشرف و سرافراز نمی‌فرمودند»[۱].

و در مورد حواشی مولانازاده خطائی بر مطوّل و شرح مفتاح از جامی نقل می‌کند که گفته است وی به ناروا «خط خطا در صحیفهٔ احوال جمعی که در این مدت متصدی جمع و ترتیب حواشی شده‌اند می‌کشد، چه بی‌تکلّف سخنان وی از غایت تکلّف مصدر غرایب آثار و مظهر بدایع اطوار است. و آنکه بر سبیل افراط زبانزد بعضی افراد گشته که مشارالیه لقاطات مجلس درس مولانا یوسف اوبهی را به کلک اثبات منضبط، و در سلک انتساخ منخرط گردانیده، سخنی است بی‌وجه، مبتنی بر مجرّد هواداری مولانا یوسف؛ چه در بعضی از اوراق و اجزاء مطوّل و شرح مفتاح سخنی چند همه از قبیل جزئیات که عبارتش هست یا نه، به وی اسناد کرده‌اند و به هیچ‌یک از آن صورت اعتدادی و اعتقادی نمی‌تواند بود»[۲].

می‌بینیم که این «مجرّدِ هواداری» که دیروز در میان دانشیان و مدرّسان و حاشیه‌نویسان در خراسان ما رواج داشته، چگونه مرده‌ریگ آن به ما رسیده، و خامانِ ما نه به مجرّد هواداری علمی که به خاطر هواداری از خواسته‌های خود، چطور کارهای بی‌وجه را ناخوانده و نادیده و ناشنیده تأیید می‌کنند و... بگذریم، از همین مقوله است نقد و نظر یکی دیگر از خراسانیان، از تون خراسان، معین‌الدین تونی که دربارهٔ علی قوشچی می‌گفته است: «این ترک قوشچی بسیار بعونِ اردشیر شیرشکار در هوای فضای خودنمایی طیران نموده به کار خود مفتخر، و به کارخانهٔ خویش مغرور و مستظهر است، و به هیچ حال از زمرهٔ متقدمان و متأخران، کسی را به چشم اعتبار درنمی‌آورد که «هُم رجال و نحن رجال»»[۳].

کمال‌الدین شیخ حسین خوارزمی یکی دیگر از دانشمندان خراسان در عصر باخرزی بوده است و ظاهراً از امامیه، که اسفزاری و خواندمیر او را در امور دیوانی

---

۱. نیز ر.ک : خواندمیر، دستورالوزراء، ص ۴۲۴.

۲. همانجا، ورق ۴۸ ـ الف، ب.

۳. همانجا، ورق ـ ۴۱ ب.

مردی دقیق و پرکار و خوشکار دانسته‌اند[۱] اما باخرزی به استناد نقد و نظرهای جامی نخست حواشی و تحقیقات او را رد کرده و گفته است «مسوّدات مقرمط او که در صورت حواشی، بر کتب متفرقهٔ سلف قید نموده، و اجزای آن از حدِّ چهارصد می‌گذرد، در اختیار تنقیح آن بر وجهی که طلبهٔ علم از تیسیر مطالعهٔ آن بهره‌مند و محظوظ توانند شد به زیاده از یک جزو، شرفِ قبول و ارتضا ارزانی نمی‌داشتند. ولا عَجب این فقیر (جامی) در انتخاب یکی از آن حواشی که به زیاده از پنجاه جزو معهود می‌رسید روزی از خدمت محشی کیفیّت حال و مآل آن پرسید، اصلاً به زیاده از سه جزء در صورت قطع و قرار آن مصلحت ندید و در تضاعیف آن احوال به زبان این بی‌بضاعت (= جامی) گذشت که چون قلّت اعتداد به اکثری از آن مقدّمات واهی واضح است باعث بر استیفاء جمیع آن مقدمات در اوراق حواشی خاصه چه تواند بود؟ فرمود که چون طلبهٔ زمان را توجّه ضمیر و مَیَلان خاطر به تصدّی امثال این تعرضات معهود می‌باشد در انتظام اسباب هر مجلس دو سه نوع ایراد از آن مقوله القا می‌نمایم تا مسامع مجامع اوقات ایشان بـه استماع کلمات شتّیٰ موشّح و مشحون گشته، به هر وجه روزی می‌گذرد»[۲].

تنها ایرادی که بر حواشی کمال‌الدین شیخ حسین خوارزمی وارد کرده‌اند، همچنانکه دیدید طول و عرض آنها بوده است، بگذریم، اما همین شخص را که گفتیم، دیگر نویسندگان معاصر جامی و باخرزی مقبول دانسته‌اند، باخرزی متهم می‌دارد که در روزگار تصدی بر امور دیوانی کوشیده است تا معاملات شرع نبوی را با تورهٔ چنگیزی[۳] بیامیزد و «شرع را بهانهٔ آزار مسلمانان سازد و کارهای باطل در صورت حق بپردازد»[۴].

اگرچه تنقید باخرزی از خوارزمی مزبور را دیگر مآخذ عصری تأئید نمی‌کنند اما در سلسلة الذهب جامی ابیاتی است که اشاره به همین مطلب دارد هرچند در ابیات مذکور نام و نشانِ شیخ حسین خوارزمی دیده نمی‌شود. به ابیات مذکور توجه کنید:

خـدمت مـولی عـفاه‌الله   نیست گویی ز سرِّ شرع آگه

---

۱. ر.ک : روضات الجنات ۲۱۸/۱، حبیب السیر ۲۰۰/۳.

۲. مقامات جامی، ورق ۴۰ ـ الف.

۳. توره: آداب، آئین، رسوم.

۴. همانجا ورق ۸۲ ـ ب.

کرده در کوی و برزن و بازار شرع و دین را بهانهٔ آزار
کار باطل کند به صورت حق بَرَد از شرع مصطفی رونق
می‌کند پایهٔ شریعت پست تا دهد وایهٔ طبیعت دست
میرِ بازار و شحنهٔ شهرست شرع از او، او ز شرع بی‌بهرست
شرع را تیره ساخت از توره قند را شیره ریخت در شوره
کرد اسلام را وقایهٔ کفر شد زسعیش بلندپایهٔ کفر
دین حق را به تورهٔ چنگیز ساخت یکسان زنفس شورانگیز

به هر حال، از دیگر فوایدی که از این اثرِ باخرزی بدست می‌آید رواجِ فلسفه‌ستیزی است در میان دانشمندان خراسان. من در این گفتار وارد بحث فلسفه‌ستیزی در تمدن اسلامی نمی‌شوم، اما ذکر این نکته را لازم می‌دانم که فلسفه‌ستیزی دانشمندان جهان اسلام یک امری ناخودآگاه، سطحی و کم‌عمق و یا از روی حمق نبوده است، به عکس امری بوده است آگاهانه، و وجوه آن به آیین و به اسلوب، به طوری که توجیهات فلسفه‌ستیزان را می‌توان در ستیز آنان با یونانی‌مآبی، طرح جنبه‌های تشریعی و سیاسات مدن و گاه توأم با غرضها و مرضهای سیاسی و خشکیت و عصبیتهای برخاسته از پسندها و ناپسندهای فردی و اجتماعی تحلیل و تعلیل کرد[۱].

می‌دانیم که فلسفه‌ستیزی در خراسان پیشینهٔ تاریخی دارد، پیشینهٔ دیرینه؛ اما آنچه در خصوص این موضوع، نگاشتهٔ باخرزی عنوان می‌کند به این لحاظ مهم است که ما از سدهٔ هفتم تا سدهٔ دهم یعنی روزگار روزبهان خنجی در زمینهٔ فلسفه‌ستیزی خراسانیان[۲]، فترتی می‌بینیم و این فترت و دو قرن سکوت و ستیز نکردن با فلسفه در خراسان، امری طبیعی نمی‌نمود، اینک با توجّه به مقامات جامی، گزارشی ارزشمند از فلسفه‌ستیزی در خراسانِ سده‌های هشتم و نهم هجری بدست می‌آید که آن خلأ و جایگاه خالی را در مطالعات تاریخی ما پُر می‌کند. به هر

۱. در این خصوص نگارنده کتابی فراهم کرده است به نام «فلسفه‌ستیزی در تمدن اسلامی» که امید است روزی به چاپ برسد.

۲. او در سلوک الملوک دلایل و شرایط فلسفه‌ستیزی را به عنوان دستورالعمل در آئین کشورداری مطرح کرده است.

حال، از گزارش باخرزی برمی‌آید که گروهی از واعظان و مدرّسان مشهور هرات مانند سید اصیل‌الدین واعظ و اتباع و اقران او در قدح و سرزنش علوم فلسفی و فلاسفه سخن می‌پراکنده‌اند و این ستیز را سوای جنبهٔ علمی آن ـ که در نظر داشته‌اند ـ وجههٔ اجتماعی نیز می‌داده‌اند[۱].

جنگ و ستیزهای مذهبی خراسان نیز از مسائلی است که از مطاوی این نگاشتهٔ باخرزی با صراحتی بیشتر از آنچه در مآخذ و مؤلَّفات معاصران او مطرح شده است، بدست می‌آید. این ستیهندگیها بیشتر در میان شیعیان و حنفیان خراسان مطرح بوده است بطوری که چون در این دوره، شیعیان مَجالکی و فُرصتکی برای عنوان کردنِ آراء و عقایدشان بدست آورده‌اند و می‌کوشیدند تا بر منابر وعظ و اجتماعات دینی در خراسان پاره‌ای از حقایق و مسلَّماتِ واقعات تاریخی را گوشزد کنند، اما آن‌چنانکه از مقامات مورد بحث برمی‌آید با همه استقبالی که خراسانیان از طرح این‌گونه مسائل می‌کرده‌اند، عده‌ای از دانشیانِ حنفی، با عصبیت تمام چنگ به دامن نامبارک تیمورزادگان فرامی‌زده‌اند و با زور داروغگان و محتسبان و شاهزادگان تیموری دهان واعظان و خطیبان شیعه را می‌بسته‌اند و به تبعیدشان حکم می‌کرده‌اند و... بگذریم[۲].

این‌گونه ستیزه‌جویی و ستیزه‌روییهای مذهبی و فرهنگی در خراسان سده نهم هجری، تنها در میان اهل شرع و فلسفه‌جویان و مخالفان آنان وجود نداشته، بلکه به عرفان نیز سرایت کرده بوده است. همین اثر باخرزی حکایت از آن دارد که اولاً در خراسان قرن هشتم و نهم هجری دوگونهٔ عرفان و تصوف وجود داشته است: یکی گونهٔ رسمی آن، که مشایخ آن از زمره نقشبندیان بوده‌اند و از عامّه. دیگری گونهٔ غیررسمی آن، که مشایخ آن بیشتر از عارفان معارفِ ولایت بوده‌اند و از خاصّه. گونهٔ نخستِ عرفان در این دوره از پشتوانهٔ حکومتِ تیموری برخوردار بوده است و گونه دوم از حمایت مردم. به همین جهت است که در مقامات جامی، باخرزی هزار و یک

---

۱. مقامات جامی، ورق ۶۵ ـ الف، ب.

۲. تفصیل این مطلب را در مقامات جامی، اوراق ۸۰ ـ الف، ۸۲ ـ ب می‌توان دید و این کتاب به لحاظ این‌گونه مطالب می‌تواند یکی از موثق‌ترین و روشنترین مآخذی باشد برای نوشتن تاریخ تشیّع در عصر تیموری.

نوع اتهام به سیّد محمّد نوربخش وارد می‌داند و او را از «شِرْ ذمه فُسّاد»[۱] محسوب می‌دارد و...

ثانیاً از همین اثر بحاصل می‌آید که آنچه از عرفان اسلامی در این دوره در خراسان شیوع داشته و همه‌گیر و شاید واگیر شده بوده، آراء عرفانی ابن عربی بوده است آن هم به‌گونه‌ای که عده‌ای او و پندارهایش را می‌شناخته‌اند و بسیاری هم ابن عربی‌مآب بوده‌اند. و از عجایب آن روزگار در این خصوص آنکه ابن عربی‌مآبی حتی در میان فقیهان و مدرسان و شاهزادگان تیموری هم مشهور و معمول بوده و گاهی در مجامع آموزشی یا در مجالس درباری مثلاً بحث «ایمان فرعون» برپایهٔ نقد و نظر ابن عربی مطرح می‌شده و در میان متصوفان درباری و فقیهان حکومتی پرخاشها و تهمتهایی می‌رفته و نقارهایی بوجود می‌آمده است[۲].

روشن است و شاید روشنتر از هر روشنی، که این‌گونه به عرفان پرداختن‌ها، چه حاصلی دارد و حوصلهٔ کی و کیها را پر می‌کند و چه بندهایی را که عرفان عاشقانهٔ خراسان قرنها پیش بریده بود و به دور افکنده بود بر دست و پای جان و تن آدمی می‌بندد. آری عرفانی از سنخ عرفانِ درویش چشمهٔ مالان که باخرزی می‌نویسد: «مقارن آن امور [یعنی وقتی که سلطان حسین میرزا به سلطنت رسید] درویش چشمهٔ مالان رویِ رأی خطا از صواب گردانیده، کلمات غریب از قبیل مضحکات القا کرد بر این وجه که این جوان صاحبقران (سلطان حسین میرزا) خلعت خلافت از برکت التفات ما پوشیده، به تصوّر آنکه نتایج گرامی بر ترتیب مقدّماتِ آن مترتّب گردد، و از جمله مبلغ پنج هزار دینار به زبان موهبت و احسان گوشزد زمرهٔ درویشانِ ما نمود و بر مقتضای وعدهٔ کریمه با وجود مبالغهٔ بلیغ به ابلاغ آن وفا نفرمود، ما نیز بعدالیوم ذات شریف او را به هیچ حال از آسیب عین الکمال محافظت نمی‌نماییم و در سوانح اوقاتِ گرانمایهٔ او بر تلاوت و اذکار مواظبت نمی‌فرماییم».

«و در آن ولا سید مجذوب نقش ـ که از مشهد مقدّس به مدینهٔ هرات آمد ـ و دعوی مقام کشف می‌نمود، اگرچه به رغم ارباب خبرت بر زیاده از کشف عورت قادر نبود روزی در عین انقلاب خاطر از قلّت التفات سلطانی به دریافتِ صحبت او همین طرز کلمات ـ (یعنی همان‌گونه که درویش چشمهٔ مالان در بالا گفت) بر زبان

۱. ورق ۶۷ ـ الف.
۲. مقامات جامی، ورق ۷۲ الف ـ ۷۵ ـ ب.

هذیان گوی می‌گذرانید تا عالیجناب مملکت پناهی (یعنی امیر علیشیر نوائی وزیر) در جواب شطحیات او بر زبان فصاحت نشان فرمود که چون خدمت[۱] شما را قوّت تصرف در مهمات سلاطین، و اختیار عزل و نصب پادشاهان روی زمین داده‌اند چرا به نفس نفیس خود مباشر این شغل خطیر نمی‌گردید تا در نسق جزئیات خود به افاضت عطیّات ایشان مزید احتیاج و استظهاری نباشد!»[۲].

آنچه دربارهٔ مقامات جامی از باخرزی نوشتم از صد یکی، بلکه از هزار یکی بیش نیست، فوایدی که از این اثر مثلاً در خصوص تاریخ پیدایش مزار بلخ و علّت انتساب آن به امیر مؤمنان امام علی (ع)، و دهها نکتهٔ سیاسی، فرهنگی و نظام اداری و اجتماعی بحاصل می‌آید، تحقیقات مربوط به خراسان‌شناسی را سخت مفید است و کارا، و به همین جهت باید از برخی خزعبلات آن چشم پوشید و به تصحیح و انتشارش اهتمام کرد.

III

دومین اثرِ موجود از باخرزی ـ که به اعتبار خراسان‌شناسی حائز اهمیت فراوان است ـ منشأالانشاء است یعنی مجموعهٔ منشآت و نامه‌ها و نشانها و فرمانهای حکّام و سادات و فضلا و مدرسان و مشایخ و محبت‌نامه‌ها و عزانامه‌ها و وقفنامه‌ها و لوح مزارها و دیباچه‌هایی که به هنگام تصدی دیوان ترسّل به دستور حکومتگران وقت نوشته، و سپس شاگرد او ابوالقاسم شهاب‌الدین احمد خوافی آنها را در سه «فقره» تبویب و تدوین کرده و به نام مزبور خوانده است.

در فقرهٔ نخست منشأالانشاء دیباچه‌هائی است که باخرزی بر آثار و نگارشهای دیگران نوشته بوده است. این دیباچه‌ها به لحاظ کتابشناسی عصر تیموری بسیار ارزشمند می‌نماید و از طریق همین دیباچه‌هاست که به شهرت و کاربردِ پاره‌ای از آثار آن روزگار پی می‌بریم و یا از نام و نشان آثاری آگاه می‌شویم که امروزه نسخه یا نسخی از آنها شناخته نیست. هم این دیباچه‌ها حکایت از آن دارند که دیباچه‌نویسی در خراسان عصر تیموری، ادبی از آداب کتاب‌سازی تلقی می‌شده است هرچند که پیشینهٔ دیرینهٔ آن مخفی نیست.

---

۱. خدمت: حضرت، جناب.
۲. مقامات جامی، ورق ۹۳ ـ الف.

باری، از این دیباچه‌ها ـ که به لحاظ کتابشناسی خراسان عصر تیموری درخور توجه است یعنی نگارشهای مقبول و مشهور آن عصر را نشان می‌دهد ـ می‌توان به دیباچه‌هایی اشاره کرد که باخرزی بر اربعین حدیث مولانا عبدالجمیل، لطایف و ظرایف خواجه حسین بن نظام‌الملک، تحفهٔ ادوار [خدا] دادبن محمد عودی، وجع المفاصل، تشریح عبدالرزاق طبیب، دیوان صفائی، دیوان ضیائی و حمامه نامهٔ مولانا منصور مصوّر نوشته است[۱].

در همین فقرهٔ نخستِ منشأالانشاء ضبط‌هایی است متضمّنِ ظَهْرِ بعضی از نسخه‌های عصری تیموری، که باز هم به اعتبار نسخه‌شناسی تاریخی و شناخت آداب و پسندهایی که در خصوصِ مالکیتِ کتاب در میان خراسانیان یا خراسان‌نشینانِ آن روزگار رواج داشته، حائز اهمیت فراوان تواند بود[۲].

از نکته‌های درخورِ تحقیق که از این نگاشتهٔ باخرزی بحاصل می‌آید، مواردی است مربوط به تاریخ تشیّع در خراسان عهد تیموریان. می‌دانیم که تایخ تشیع در روزگار تیموریان می‌بایست پی گرفته شود، کاری که تاکنون دنبال نشده است. آثار باخرزی، چه مقامات جامی و چه منشأالانشاء، به خاطر وضع و موقف تشیّع خراسانیان و خراسان‌نشینان در ایام دولت تیموریان مبیّن نکته‌هایی است که نمی‌توان از طریق دیگر نگارشهای عصری به آنها دست یافت. به هر حال بطور ضمنی از این اثر باخرزی برمی‌آید که تیمورزادگان می‌کوشیده‌اند تا رتق و فتق امور مناطقِ شیعه‌نشین را به دانشمندان، فقیهان و محتسبانی واگذارند که نسبت سیادت آنان محرز باشد و هم پیوند آنان به خاندان پیامبر (ص) مسلّم بنماید. چنانکه در ۸۶۸ ق شیخ حسین‌بن مرتضی، بر اثرِ فرمانی که شجرهٔ سیادتِ او را دربردارد امور مردم مشهد و توس را بعهده می‌گیرد[۳] و شرف‌الدین درویش حاجی که «من‌المهد الی اللحد آتش شوق و محبت منتسبان دودمان رسالت برافروخته و کباب‌وار بر سرِ بازار ارادات دل بی‌غل به داغ نیاز و اختصاص اهل بیت امامت سوخته» امور مربوط به چراغانی و سفره‌گستری و فراهم آوردن اسباب نوازش دوستداران اهل بیت (ع) را احتمال می‌کند[۴] و معزالدین شیخ حسین ـ از شیعیان دانشی و مشهور قرن نهم ـ برای

---

۱. ر.ک : منشأالانشاء ۲۱/۱-۵۰.
۲. ر.ک : همانجا ۵۱/۱-۶۵.
۳. همانجا ۶۸/۱-۷۴.
۴. همانجا ۷۵/۱-۷۷.

رسیدگی به امور محتسبان مشهد رضوی مقرّر می‌شود و پس از آن به منصب احتساب «ولایات خراسان» نصب می‌گردد[۱] و براساس فرمانی خواجه ناصرالدین ضیاءالملک جامی از سادات ترمذ و منسوبان به خاندان احمدی تدریس در مزار منسوب به امیر مؤمنان علی (ع) را در بلخ اقبال می‌کند[۲] و سید افضل‌الدین محمد موسی از شیعیان دانشمند قرن نهم به تدریس در آستان قدس رضوی گماشته می‌شود و...[۳]

نیز به مددِ همین اثر باخرزی می‌توان نکته‌ها و اشاره‌هایی را که وی در زمینهٔ عرفان خراسان در سدهٔ نهم هجری در نگاشتهٔ پیشینش آورده است تکمیل کرد. مثلاً همچنانکه در نقد و نظر پیرامون مقامات جامی گفته شد عرفان و تصوف در خراسان قرن نهم دو وجه متمایز از هم داشته است: وجه رسمی و درباری و وجه مردمی و غیررسمی. مسلّم است که شیوه‌ها و پسندهای عارفان رسمی با عارفان معارف ولایت در تعارض و تقابل بوده است زیرا وقتی که دولتمردان تیموری اموال و املاک شیخ باباحسن خوشمردان را ـ که عارفی رسمی بوده است ـ از مالیات معاف می‌کرده‌اند[۴] و آنگاه مسافرت شاه قاسم انوار را ـ که از عارفان معارف ولایت بوده است ـ بسته به «نشان و فرمانِ» سلطان و محتسبان می‌دانسته‌اند[۵] و یا وقتی که مقام تحصیل شیخی خانقاهها را برپایهٔ فرمانی و منشوری به فلان عارف رسمی تفویض می‌کرده‌اند[۶] و آنگاه به لنگر قاسم انوار ـ که جایگاه مردم بی‌غل و غش روزگار بوده است ـ به چشم حسد می‌نگریسته‌اند[۷]، پیدایش تقابل و تعارض امری غیرمترقبه نمی‌نماید.

وضع هنرهای اسلامی و محلّی رایج در خراسان سده نهم و نکته‌های مربوط به ارباب هنرِ آن روزگاران از دیگر فواید اثرِ مورد بحث باخرزی است. چنانکه این اثر اولین و آخرین نگاشته‌ای است که نام مجنون رفیقی هروی، صاحب رساله‌های مشهور در خوشنویسی را، ثبت کرده است: احمدبن محمود رفیقی متخلّص به

---

۱. همانجا ۱/۱۰۷-۱۱۱ و قیاس کنید با مقامات جامی، که پیش از این به نقد جامی از همین شیخ حسین خوارزمی توجه دادم.
۲. همانجا ۱/۱۳۰.
۳. ر.ک : همانجا، ۱/۱۳۱.
۴. ر.ک : همانجا، ۱/۱۷۸.
۵. ر.ک : همانجا، ۱/۱۴۶.
۶. ر.ک : همانجا، ۱/۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۱.
۷. ر.ک : جامی، نفحات‌الانس، ۵۹۳.

مجنون[۱]. نیز از طریق همین نگاشتهٔ باخرزی است که به جزئیات مسألهٔ تجدید تجلید مصحفی پی می‌بریم که توسط عبدالله بیانی مشهور به مروارید کتابت شده بوده است[۲] و از تأمل بر همین تألیف باخرزی است که می‌دانیم مال و ملک فلان هنرمند موسیقی‌دان از مالیات معاف شده[۳] و به فلان هنرمند خوشنویس چقدر وظیفه و مقرری می‌پرداخته‌اند تا به خطاطی و نسخه‌نویسی اهتمام کند[۴].

علاوه بر اینها، نکته‌هایی بیشمار در منشآت باخرزی هست که به لحاظ شناخت تاریخ اجتماعی خراسان در قرن نهم بسیار سودمند می‌نماید و ارزشمند. چنانکه بر اثرِ تأمّل بر بعضی از نامه‌های باخرزی درمی‌یابیم که عده‌ای از خراسانیان یا خراسان‌نشینان در این دوره مُتَرَّش بوده‌اند و به قول باخرزی «داعیه ریش‌تراشی» را «بر روی روزگار استمرار» می‌داده‌اند و قلندران نیز «محاسن سنّت را از روی خود به چهار ضرب بدعت» می‌تراشیده‌اند. از اینرو باید که «سرتراشان و آیینه‌داران به حکم «لا تأخذ بلحیتی ولا برأسی» دست کوتاه کشیده داشته، نوعی عمل کنند که قصّهٔ تراشیدن ریش به درازی نکشد»[۵]. و هم آنان که به «خونریزی خُم» می‌شتابند و «صراحی را به گریه می‌آرند» می‌باید قاضی و داروغه آنان را که «مستورهٔ بنت‌العنب را بی‌حجاب می‌نمایند، حرمتشان بریزند»[۶].

و نیز، چون «بعضی حکام جابر جمعی مردمِ دین‌دارِ ابریشم‌کار را به تهمتِ علّتِ ملّتِ دین یهودی مواخذت بلیغ می‌کرده‌اند و بعد از عقوبت مالایطاق اشتیاق به دین موسوی نموده‌اند و مبلغهای کلّی برسم یلتوره و یوسون رشوت پاره‌ای از ایشان می‌گرفته‌اند... و گروه مسلمانان را به ضرب عنف تکلیف می‌نموده‌اند که به دین یهودی اقرار آرند...»، از این پس نه‌تنها ابریشم‌کاران مسلمان از یلتوره و یوسون معاف‌اند بلکه از یهودانِ ابریشم‌کارِ هرات نیز نباید به نام یوسون و تورهٔ چنگیری مالیات گرفت[۷].

این همه فواید و ارزندگی منشآت عبدالواسع نظامی باخرزی سبب شده است

---

۱. ر.ک : همانجا، ۱۳۱/۱.
۲. ر.ک : همانجا، ۸۱/۱.
۳. ر.ک : همانجا، ۱۵۶/۱.
۴. ر.ک : همانجا، ۱۸۶/۱.
۵. ر.ک : همانجا، ۱۵۹/۱-۱۶۰.
۶.
۷. ر.ک : همانجا، ۱۶۰/۱-۱۶۳.

که کاتبان و نسخه‌نویسان سده‌های نهم و دهم هجری نسخه‌هایی متعدّد از آنها کتابت کنند[1] اما از هیأت جامع منشآت او که به نام منشأالانشاء شهرت دارد، فقط یک نسخه در کتابخانهٔ خصوصی آقای رکن‌الدین همایونفرخ در تهران موجود است، مالک نسخه مجلّد اوّل آن را در تهران به سال ۱۳۵۷ به گونه‌ای بسیار بسیار ناخوش و با بی‌حوصلگی و شتابزدگی و بدخوانیها و غلط‌خوانیهای فراوان منتشر کرده است و جا دارد که متن کامل آن با تحقیقاتی مفصّل، تصحیح و تحشیه، و از نو به آیین و به اسلوب عرضه گردد. چنین باشد و چنین گرداند ان‌شاء الله تعالی.

۱. برای نشانی نسخه‌های آن رجوع کنید به: فهرست دانشگاه ۱۹/۲، ۲۸۰، نشریه ۴۷/۲، ۲۴۷، فهرست ادبیات تهران، ۴۵۱.

فیضِ منظومِ فیّاض (نگاهی به دیوان‌فیّاض لاهیجی)*

از عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی ملقب و متخلّص به فیّاض (متوفی ۱۰۷۲ ق) دو گونه فیضِ فرهنگی بجای مانده است: یکی نگارشها و آثارکوتاه و بلند اوست در فلسفه، کلام و عرفان، که با همه ارزندگی آنها، تاکنون تصحیحات انتقادی از بعضی از آنها به عمل نیامده است.

دیگر فیض منظوم اوست که براستی چون صدفی است پر از مرواریدهای گرانبها، و از جمله بسیاری از ابیات او از شعرهای پیشرو و نو و تازه‌ای است که به لحاظ ساخت زبان و ساختارهای شاعرانه در خورِ نگرش و تأمل است.

بنابر مشهور، نخست چنین می‌نماید که لاهیجی به دلیل آنکه در پی مباحث فلسفی رفته و ستیزهای کلامی را جسته، و به فقه و اصول پرداخته است، شاید این همه توجه به علوم و فنون عصری، چشمهٔ شعرش را خشکانده باشد، آخر بسیارند شاعرانی که چون به جنبه‌های تحقیقاتی و علمی روی آورده‌اند، نمایه‌های تخییلی و موجهای زبانی و نغمه حروف و اصوات را فراموش کرده‌اند و هرچند «صاحب مضمون» بوده‌اند اما نتوانسته‌اند باران لفظ را ـ که روزنه‌های خیالشان را می‌بایست بنوازد ـ بوی کنند و... اما مطالعه دیوان فیاض لاهیجی این تصور مشهور را بی‌بنیان می‌نماید؛ زیرا او با همهٔ تحقیقاتِ علمیش، شاعر نیز مانده است بطوریکه می‌توان گفت او یکی‌از خوبان و «هستانِ» شعر و ادب فارسی در روزگار صفویان است و مطالعه و تحقیق در ادبیات عصر صفوی را فیض منظوم او نشانه‌ها دارد.

البته او شعر ـ اعم از نوعِ خبری، و خبر تخییلی و شعر ناب ـ کم سروده و

* ـ دیوان فیاض لاهیجی، به اهتمام ابوالحسن پروین پریشانزاده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.

مجموعه ده دوازده هزار بیت بیرون ریخته است که بدون شک یکی دو هزار آنها با توجه به سلیقه‌ها و پسندهای شعر و شاعری در سده یازدهم (و نه برپایهٔ شناخت ما و روزگار ما از شعر) در سایه روشنِ تعریف شعر که ضبط «تخییل و تصویر» را نیز داشته باشد، می‌نشیند، استوار نشستنی. گویا خود از ارزش تخیّل در شعر و ساختارهای شاعرانه دقیقاً آگاه بوده، و می‌پنداشته که به «دو مصراع» می‌توان «جهان دل راگرفت» و به مطلعی می‌توان شهرتی کسب کرد:

جهانِ دل به دو مصرع گرفت ابرویش
که صاحب سخن از مطلعی شود مشهور[1]

سروده‌های فیاض، رنگ و زنگ زمانهٔ او را نشان می‌دهد، و این بجای خود صفتی است و ارزشی، در سنجیدن شعر و ادب روزگاران پیشین و پسین. او در عصری می‌زیسته است که ارزشها و پسندهای مذهبی و عقیدتی وطنش را به هویت استقلال رسانیده و نوای استقامت و ایستادگی در برابر هجوم فتنه‌انگیز ترک و اوزبک بهمراه داشته است به همین جهت یک سوم دیوان او را قصایدی دربرگرفته بسیار شیوا و رسا و شاعرانه به معنی ساخت زبان و ساختارهای شعری در مدح اهل البیت علیهم السلام. این مدایح متضمّن تغزلهایی است و مطلعهایی، که براستی مدح فیاض را از مدحهای ناظمان و شاعران پیشین، مثلاً شاعران سده‌های پیشین چونان کسائی مروزی، حسن کاشی، ابن حسام خوسفی و دیگران ممتاز می‌دارد و این نیز از توانایی شاعر برمی‌خیزد که مضمونی یا ادبی دیرپا و رایج در قرون و اعصار را به روزگار خودش، به گونه‌ای بسراید که به روزگار خودش تعلق بگیرد و در مانده‌های روزگاران گذشته محو نگردد و ناشاخص نماند. بیائید برای تبیین این تعلیل از شعر خود فیّاض یاری بگیریم. او مدح و منقبت امام حسن (ع) را چنین می‌آغازد:

بیا که شیشه قسم می‌دهد به عهد کن
که توبه بشکن، این بار هم به گردن من
به توبه دل منه ای دل که بت‌پرست شوی
بیا که بت‌شکن آمد بهار توبه‌شکن

---

۱. دیوان فیاض، پیشین، ص ۶۱.

اگر به دیدهٔ عرفان نظر کنی زاهد
یکیست توبه‌پرستی و بت پرستیدن
بیا به مکتب میخانه نزد پیر مغان
که یادگیری از خویشتن سفر کردن
به پیش اهل ولایت نماز نیست درست
اگر ز شیشه نداری طریق خم گشتن
بیار ساقی از آن باده‌ای که می‌دانی
که بوی شیشه اوراست نشئه مردافکن
که گرد عقل بشوییم از دل و از جان
غبار هوش فشانیم از سر و از تن
خوشا شراب تماشا که جام جامش را
ز راه دیده توان خورد نه ز راه دهن
کسی که مستی دیدار دیده می‌داند
که باده بادهٔ عشقست و غیر آن همه فن
خدای داند و فیاض و ساقی کوثر
که هرگزم نشد از باده هوش‌تر دامن...[1]

با این تغزل زیبا، که شاعر شراب طهور را قصد کرده است و توبه‌پرستان را نقد - که در بند توبه مانده‌اند و هی توبه می‌کنند و نمی‌رهند - به شناسه‌های عبرت‌انگیز امام حسن (ع) آن را پیوسته است چنانکه خواندنی است، پس بخوان آن را، خواندنی نیکو، و تأمل کن تأمل کردنی.

گفتنی و صدالبته شنیدنی است، که فیاض در قصاید مدیحش، نه‌تنها با بال عرفان پریده، بلکه او در تغزلها و گاه در لابلای «منقبت‌نامه»هایش، انتقادهایی جانانه‌ای از اجتماع و طبقات مردم نیز عرضه کرده است که فیض منظومش را به اعتبار نکته‌های عصری نیز درخور مذاقه ساخته است. به این چند بیت که در قصیده مدیح مربوط به حضرت مهدی قائم آل محمد (عج) آورده است، بنگرید:

۱. ایضاً، همانجا، ص ۴۴-۴۵.

تا بکی غافل توان بودن ز مکر روزگار
الحذار ای خفتگان زین خصم بیدار الحذار
قسمت میراث خوارانست آخر مالتان
ای خداوندان مال‌الاعتبار الاعتبار
قالتان حاصل نداده جز نزاع و جز جدل
ای خداوندان قال الاعتذار الاعتذار
زین هواهای مخالفتان نشد دل هیچ تنگ
زین املهای مقابلتان نشد جان هیچ تار
جای دل گویا که دارد سنگتان در سینه جای
جای جان گویا به قالبتان دخانست و بخار
پُر به دولتشان منازید ای که اهل دولتید
کامد این دولت شما را از دگرها در کنار
دولتی وامانده از چندین چو خود بیدولتان
لقمه‌ای پسمانده از صد همچو خود مردار خوار
ای عجبتان مر شما را زین نیاید هیچ ننگ
وی عنجبتان زین نباشد مر شما را هیچ عار
از برای جیفه عوعو تا بکی همچون کِلاب
بر سر مردار تا کی چون کلاغان قار قار
تا بکی خواهید بودن همچو گاوان خوش علف
تا بکی همچون خران خواهید بودن بی‌فسار
آخر آدم چند باشد همچو گاوان و خران
آخر از تخم ملک تا چند دیو آید به بار...

و به این گونه اصناف رسمی روزگارش را تنقید می‌کند:
گر امیری در زحیری از وکیل و از وزیر
ور رعیت خاک بر سر هرچه داری رو بیار
ور سپاهی، گاه مرکب کن گرو، گاهی یراق
چون فتد کاری به دشمن جان بده عذری میار

قرب شاهان را چه گویم هان در آتش رو مسوز
دل به درد آید مگیر و سر به شور آید مخار
مقتدایی را چه گویم هان عصا و هان ردا
جبه بار صد جمل دستار بار صد حمار
بهرچه، بهر شکار این سگان پرفساد
بهر چه، بهر فریب این خران بی‌فسار
من گرفتم عالم از تو، کو خوشی کو دلخوشی
با هزاران اضطراب و با هزاران اضطرار

اما اینها:

حیف باشد عشق و این آلوده مغزان خسیس
ظلم باشد آتش سوزنده و این مشت خار
جای دارد گر زبان فرسایدم در شکر عشق
شکر صیقل می‌کند آیینه زنگار دار
عشق اگر داری ترا از رهزنان دین چه بیم
عشق اگر داری ترا با رهبران دون چه کار
تا بکی دربند عار و ننگ باشی عشق ورز
تا رهاند مر ترا از عار و ننگِ ننگ و عار
عشق گوی و عشق جوی و عشق دان و عشق خوان
عشق پوش و عشق نوش و عشق باش و عشق بار

آری، شاعری که شعرش تغنّی شاعرانهٔ خود را داشته باشد، وقتی دردهای رایج را هم به عشق برساند، عشق را می‌پوشد، و می‌پوشاند، عشق را می‌نوشد و می‌نوشاند، خود عشق است و دیگران را به عشق بودن راهنمون می‌شود و به عشق باریدن و عشق... . از این پس فیاض به رجعت حجّت (عج) می‌پردازد به این گونه؛ اما پیش از آن:

داغ از این دانشوران دین‌پرستانم که نیست
دین و دانش را از ایشان غیر ننگ و غیر عار
تخم دین کارند و حاصل غیر دنیا هیچ نه
دانهٔ دانش‌فشانند و نه غیر از جهل بار

مشت این تن‌پرورِ مردم در مردار خوار
کار دنیا زین سفیهانِ خود آرا هرج و مرج
کار دانش زین تبهکاران رعنا خوار و زار
امّت دجّال پر کرد این جهان را حیف حیف
جای مهدی خالی و پیداست جای ذوالفقار...
ذوالفقار شاه مردان برکشد چون از نیام
خوش برآرد از نهاد دشمنانِ دین دمار
برفتد رسم دورنگی در میان خاص و عام
پرده‌ها را جملگی پیدا شود یک پرده دار
دانه‌های مختلف از یک زمین گردند سبز
نخلهای مفترق در یک هوا گیرند بار
نغمه‌های ناملایم یک نوا آید به گوش
سازهای ناموافق را شود یک رشته تار
هست با این دین‌فروشانش نخستین داروگیر
هست با این نافقیهانش نخستین کارزار
باد قهرش بکند از بیخ این مشت حشیش
موج تیغش در رباید همچو سیل این مشت خار
درنوردد از نظر طومار این وهم و خیال
پاک سازد صفحهٔ هستی ازین نقش و نگار
تا برآید آفتاب دین زابر ارتیاب
تا شود درگرد کثرت عین وحدت آشکار
گردد از بس انتظام خلق در عهد خوشش
جملهٔ عالم یکی شهر و درو یک شهر یار...[۱]

این‌گونه ابیات در قصیدهٔ مورد بحث و در دیگر مدایح و مناقب فیاض به فراوانی و انبوهی یافت می‌شود و هرچند برخی از آنها پاره‌ای ابیات سیف فرغانی را

۱. ایضاً دیوان فیاض، صص ۹۰-۹۴.

به یاد می‌اندازد[۱]. اما مسلّم است که اینها را که آوردیم و خواندید درد عهدِ فیاض را می‌نمایند و رنگ و بوی و خلق و خوی فیّاضانه دارند. دیگر ابیات این «منقبت‌نامه»ها را خود بخوان و خوش بخوان، نه آن‌گونه که خوشخوان شوی. آن‌چنانکه خوش‌فهم گردی، فتأمّل، تأمّل کردنی! اما راستش را بخواهید دریغم می‌آید که ابیاتی دیگر از این گونه عطاهای شاعرانه فیاض را نقل نکنم، بیتهایی از همین قصاید او، مصراعهایی که هریک به مثابه ابرویی است و چشمی دیوان فیاض را با کرشمه‌ها در زبان و عشوه‌ها در اشارتهای شاعرانه.

ـ همچون زنان فریفتهٔ رسم و عادتی
ای چادرِ رسوم به سر، مردیت کجاست
ـ از طراوت ریشه گیرد ناله در سطح هوا
وز رطوبت آب گردد نغمه در شریان تار
ـ زناتوانی از خویش می‌روم چو نسیم
ز ضعف چون نفس غنچه می‌شوم تسلیم
ـ چو آفتاب خورد غوطه آسمان در نور
گر ارتفاع پذیرد ز درگه تو غبار
ـ ز شرم غنچه چمن داغ بود و بلبل داغ
تو آمدی و گشودی نقاب خندهٔ گل
ـ هزار خانه گِل سر به چرخ سود ولی
کسی خرابهٔ دل را نمی‌کند معمور
ـ جنون عشق برآراست خوش به سامانم
نمی‌توان به زبان از کس انتقام کشید
ـ که در هوا سخن سخت می‌شود هموار
بسست ای فلک، آزار بیدلان تا چند
ـ ز توسنی نشدی خسته پاره‌ای هموار

---

۱. قیاس کنید با دیوان سیف فرغانی (ص ۹) نسخهٔ دیوان دردسترسم نبود! خود بجو و خود بخوان و خود قیاس کن، از ما مگیر.

چرا برای غم انگشتری ز زر نکنم
ـ تنم که زرد و ضعیف و دوتاست از غم یار
در سراپای تو یک مو بی‌ادای حُسن نیست
ـ پای تا سر در نکویی انتخابی انتخاب
مستی مدام جام هوس می‌دهد مرا
ـ گردم زنم به دست عسس می‌دهد مرا

می‌دانیم که فیاض در گرماگرم و غلبه شعر سبک هندی می‌زیسته است اما آیا می‌توان او را یکی از شاعران حوزهٔ سبک مزبور محسوب داشت؟ این سؤالی است که نه‌تنها به خاطر شناخت شعر فیاض، بلکه به جهت شناخت سبک هندی در شعر فارسی و در قلمرو زبان فارسی جای تأمل دارد. مصحح در مقدمه خود از این مسأله خیلی شتابزده گذشته است او در مورد همهٔ دیوان و همه قالبها و سخنهای شعر فیاض نوشته است: «سبک فیاض، سبک معمول و رایج زبان او یعنی هندی است لکن نه آن هندیِ مغلق با مضامین پیچیده که بیشتر معاصرین او سعی در سرودن چنان اشعاری داشتند و مورد مخالفت سخن‌سنجان دوره‌های متأخر قرار گرفتند بلکه بسیار ملایم، با محتوایی پر از توصیف و تشبیه»[1]. و این یک «کلی‌گویی» صرف است در مورد دیوان فیاض، یا دیوان هر شاعری دیگر. درست است که فیاض شعرِ هندوانه را می‌شناخته و با آثار و نام و نشان هندو سخنان آشنایی داشته و در غزلهایش از آنان یاد کرده است. مثلاً از طالب آملی:

به یاد طالب آمل چو چشمی تر کنم فیاض
به ایران رسم گردانم هوای بَرشکالی را[2]

و با صائب تبریزی ظاهراً آشناییش شگرفتر و پیوسته‌تر بوده و مصاحبت او را آرزو می‌کرده است:

خدا روزی کند فیاض چندی صحبت صائب
که بستانیم از هم دادِ ایام جدایی را[3]

---

۱. دیوان فیاض، مقدمه مصحح، سیزده.
۲. همانجا، ص ۱۴۷، بَرشکال ← در هندوستان به هندی موسم باران را گویند.
۳. همانجا، ص ۱۴۹.

و کباب مصراع صائب شدن را دوست می‌داشته است:

کباب مصرع صائب توان فیاض گردیدن
که از بوی کباب افتد به فکر زخم نخجیرش[۱]

با اینهمه به هیچ عنوان نمی‌توان سراسر دیوان او و جمیع سخنها و قالبهای شعری او را «شعر سبک هندی» تصور کرد، چنانکه در قصیده‌ها، مثنویها، ترجیع‌ها، ترکیب‌ها و قطعه‌ها و رباعیهای او به ندرت می‌توان بیتی یا مصراعی دید که رنگ و بوی ساختارهای شاعرانه و ساختهای زبانیِ هندوسخنان داشته باشند، در این‌گونه بیتها و مصراعها و یا ساختمانهای قافیه‌ها و ردیف‌ها هم ساختارهایی از تخییل و گونه‌هایی از زبیان و بیان دیده می‌شود که می‌توان آنها را از گونهٔ ایرانی سبک هندی بشمار آورد که پستر از این به آن خواهم پرداخت. مثلاً در قصیده‌ها به ندرت می‌توان چنین بیتهایی دید:

ـ کنون که دامن من پر ز سنگ طفلانست
خرد به راهم از آیینه می‌کشد دیوار
ـ بوی کباب دلم مغز جگر می‌خورد
هان به حدیثم مباد گوش کسی آشنا
ـ چون لب ساغر آفتی گردید بر خورشید می
چهره ساقی شفق‌گون گشت از عکسِ شراب

البته این، امری است طبیعی، زیرا «خیالبندیهای نازک» و بطوری کلی‌شناسه‌های سبک هندی بیشتر در غزل فارسی دیده می‌شود. و غزل نیز در میان شاعران سبک مزبور عموماً غلبه دارد بر دیگر انواع و قالبهای شعری. از اینجاست که حتی در مثنویها و قصیده‌های شاعرانی چونان بیدل دهلوی هم ساختارهای نازک و گاه غامض شعر هندوانه نادر است و کمیاب، تا چه رسد به شاعرانی مانند فیّاض، که با ساختهای زبانی و ساختارهای شاعرانهٔ برخاسته از محیط شبه قاره نَفَس نکشیده‌اند.

وقتی سبک غزل فیاض یا بطور عموم طرز سخن منظوم او و اقران او را با قید نسبی «هندی» مقیّد می‌کنیم، می‌بایست دو نکته را در نظر داشته باشیم:

---

۱. همانجا، ص ۲۶۸.

یکی اینکه هیچگاه یک سبکِ مشخص سخنوری با شناسه‌ها و ویژگیهای معینی در قلمروِ یک زبان عمومیت، مطلق و شمول مسلّم بدست نمی‌آورد، البته گستردگیِ قبول یک سبک سخنوری در حوزه جغرافیایی یک زبان می‌تواند به عنوان یک ارزش تلقی شود، اما اطلاق مطلقیت در کارکرد یک سبک سخنوری در گسترهٔ جغرافیایی یک زبان، تصوری است واهی، و پنداری است ناشی از ناآگاهی. به همین دلیل است که در غزلهای آذربیگدلی وجوه و شناسه‌های شیوه هندی نشان داده‌اند[۱]، درحالی که او یکی از سرانِ بازگشت ادبی محسوب است و درباره طرز هندی بصراحت گفته است: «به زعم فقیر یا کسی فهم معنی کلام ایشان (شاعران هندوسخن) ندارد یا کلام ایشان معنی ندارد.»[۲] عکس این مسأله را نیز می‌توان دید چنانکه بعضی از شاعران پیرو شیوه هندی در دوره بازگشت یاکودتای ادبی که مذیل سخنوران طرز هندی بوده‌اند، از گونهٔ خراسانی و روش منحرف آنگونه ـ که توسط بازگشتیان مطرح شد ـ متأثر بوده‌اند. در دیوان فیاض نیز سوای قصاید و مثنویات او، بلکه در میان غزلهای او، نمونه‌هایی از غزل می‌بینیم که اصلاً و ابداً وجوه شیوه هندی را در آن نمی‌یابیم. به این غزل او توجه کنید:

گر تو پنداری بتان را بیوفتایی نیست هست
ور بگویی در میان رسم جدایی نیست هست
گر گمان داری که خوبان را غم دل هست نیست
گر گمان داری که هجران کمتر از مرگست نیست
ور بگویی کز اجل بدتر جدایی نیست هست
گر گمان داری که عشق از پارسا دورست نیست
ور بگویی عشق مرگ پارسایی نیست هست
گر گمان داری که هرچند آفتاب انوری
بی‌جمالت چشم ما بی‌روشنایی نیست هست
گر کسی را این گمان باشد که گمراه ترا
با وجود گمرهی صد رهنمایی نیست هست

---

۱. ر.ک : م، امید، عطا و لقای نیمایوشیج، ص ۴۷۲.
۲. آتشکده آذربیگدلی، به کوشش حسن سادات ناصری ۴۶۴/۲، به نقل از م. امید.

ای که گفتی بهترست از دیگران فیاض ما
ور گمان داری که کمتر از سنائی نیست هست

نکتهٔ دیگر این که شیوه و سبک هندی را در شعر فارسی و در قلمرو جغرافیایی زبان فارسی، می‌بایست به دو گونهٔ ممتاز و آشکار قسمت کرد. یکی گونهٔ هندیِ سبک هندی، که متضمّن ساختهای گونهٔ فارسی شبه قاره است و مشتمل بر ساختارهای تخییلی و شاعرانه‌ای که با بینش و دیده‌وری برخاسته از محیط و طبیعت و آداب و عادات مردمان آن خطّه برخاسته است. این گونهٔ سبک هندی را در شعر فارسی شاعرانی ساخته و پرورده‌اند که هرگز در فضای محیط و قلمرو فارسی ایران نَفَس نکشیده و با آداب و عادات و زایشهای محیط و طبیعت ایران یا آشنا نبوده‌اند و یا اگر آشنایی داشته‌اند آشنایی بوده است ناقص، و از طریق تماس و برخورد با ایرانیان مهاجر هندوستان. در همین گونهٔ شعر هندی است که خیالبندی‌های نازک به خیالبافیهای کاذب تحویل شده و غموض و تعقید و عدم تناسب ساخت و محتوا فزونی گرفته است. این را هم بگویم که آنان که از این دستهٔ سخنوران سبک هندی بوده‌اند هرچه کمتر به شعر سنائی و ناصرخسرو، فردوسی، عطار، حافظ، سعدی، مولوی و... توجّه کرده‌اند، به ابتذال در لفظ و مضمون رسیده‌اند، به رغم سخنوران هندوسخن که گونهٔ ایرانی را در طرز مشهور به هندی تشکّل و تشخیص داده‌اند.

گونه ایرانی شیوه هندی ـ که گونه ملایم و طبیعی شعر فارسی در پی سبکهای خراسانی و عراقی می‌تواند قلمداد شود ـ توسط شاعران و سخنورانی به بار نشسته که با سنتهای ماندنی زبان فارسی و با ساختارهای تخییلی برخاسته از طبیعت زیبا، گیرا و اما ساده و دلخواه گسترهٔ ایران زیستهِ‌اند. این دسته از شاعران شاملِ آن عده از شاعرانی هم می‌شود که به شبه قاره هندوستان مهاجرت کرده‌اند البته آنها که با ساختهای زبانی و ساختارهای شاعرانه موطن اول خود همچنان صمیمی مانده باشند. سخنورانی که این‌گونهٔ شیوهٔ هندی را دنبال کرده‌اند به قیاس با شاعران گونهٔ هندی سبک هندی کمتر دچار ابتذال لفظ و مضمون شده‌اند و با آثارِ شاعران پیشین همچون فردوسی، سنائی، ناصرخسرو، باباطاهر، خیام، حافظ، مولوی، سعدی، کمال خجندی، و غیره و غیره بیشتراز هندوسخنان گروه اول بسر برده‌اند و گاه ابداع و تازه‌کاریهای آنان بر اثرِ همین گرایششان به شاعران پیشین، کمال گرفته است و

حتّی بسیاری از آن تازه‌کاریها از سوی سخنوران و شاعرانی که به شیوه نیمایی کار کرده‌اند، تازه‌هایی به آیین و به اسلوب تلقی شده و مورد تتبّع و پیگیری قرار گرفته است.

این نکته را نیز در همین جا می‌اندازم: جنگِ زرگری و زخم‌زبانی که میان سخنوران و ادیبان‌زاده و پرورده در شبه قاره هندوستان و اهل ادب و ارباب سخن ـ که زاده و پروردهٔ ایران بوده‌اند ـ وجود داشته و این یکی آن دیگر، و یا آن یکی این را به فارسی ندانی و بی‌مزگیهای زبانی متهم می‌داشته‌اند و اینهمه در بعضی متون فارسی شبه قاره از جمله در نگارشهای سراج علیخان آرزو بصراحت انجامیده است، حکایت از همین دوگونگی و دوگانگی سنّتهای زبانی و کلام تخییلی آراسته به فارسی هندی و فارسی ایرانی و تخیّل طبیعی ایرانی و تخیّل صنعویِ هندی دارد.

به هر گونه فیاض لاهیجی از زمره شاعرانی است که گونهٔ ایرانی شیوه هندی را در شعر فارسی دنبال کرده است. از اینرو در غزل نیز که سبک سخن او را «هندی» می‌نامیم باید به تفصیل مزبور توجّه داشته باشیم، چراکه او هرچند غزلهای هندوانه‌اش را به منزله «معراج خود» دانسته است:

عشق را پیغمبرم داغ جنون تاج منست
وین غزلهای بلندِ تازه معراج منست[1]

اما دقیقاً تناسب میان لفظ و مضمون را مطمع نظر داشته است و به ندرت در دیوانش بی‌مزگیهای زبانی و تعقیدهایی که ذوق خواننده را برنجاند، دیده می‌شود. آخر خود او از کسانی که جانبِ هماهنگی معنی و لفظ را رعایت نمی‌کرده‌اند به این زیبایی تنقید کرده است:

آمد به من از تو مصرعی چند بلند
دل را ز شکفتگی شکرخند بلند
اینست سخن به آنکه از کوچه لفظ
معنی زند از تنگی جا گند بلند[2]

نیز فیاض در غزل به مانند دیگر سخنوران ایرانی، که گونهٔ ایرانی سبک هندی را در شعر فارسی تشخّص داده‌اند، به اوستادان پیشینِ سخن بسیار توجه داشته است او

---

۱. دیوان فیاض، پیشین، ص ۱۷۸.
۲. همانجا، ص ۴۱۹.

نه‌تنها خود را کمتر از سنائی می‌دانسته است [۱] و به یافتنِ فیض شعر کمال خجندی اعتنا داشته[۲]، بلکه غزلهایی پرداخته که غزلهایِ «میان قافیه‌ای» مولوی جلال‌الدین بلخی را به یاد می‌آورد. به این غزل او توجه کنید:

رحمش نمی‌آید به من چندانکه می‌سوزم نفس
من تنگتر سازم نفس، او تنگتر سازد قفس
من خود فتادم از نفس، یک دم نگفتی: ناله بس
مردم من ای فریادرس، آخر به فریادم برس
در هجر آن روی چو مه، وز یاد آن زلف سیه
در دیده می‌غلطد نگه، در سینه می‌پیچد نفس
کس خود نمی‌داند کیم، حیران چنین بهرِ چیم
من آنکه بودم خود نیم، چون من مبادا هیچ کس
من رهروی‌ام ناتوان، وامانده‌ای از کاروان
افتاده دور از همرهان، گم‌کرده آواز جرس
آن چین زلف مشکبیز، آن کاکل مرغوله ریز
بستست بر من درگریز این راه پیش آن راه پس
در وادی عشق و جنون، در من نمی‌گیرد فسون
از خانه کی آید برون، ترسد اگر دزد از عسس
هرچند در فقر و فنا، هستم غریب و بینوا
با کس ندارم التجا، وز کس ندارم ملتمس
از بس که نالیدم چو نی وز بس که جوشیدم چو می
کُشتی تو ما را تا بکی، فیاض بس فیاض بس[۳]

اما بیشتر از همه فیاض در غزل به خواجه شیراز تعلّق خاطر داشته است. این گرایش او به حافظ از شش بار تتبّعی که نخستین غزل دیوان حافظ را کرده[۴]، روشن می‌گردد، سوای آن او دقیقاً «رند» حافظ را مورد اعتنا داشته و چونان حافظ بر سرِ

---

۱. همانجا.
۲. فیض کمال خجند یافته فیاض — حیف مجال سخن که قافیه تنگست
۳. دیوان، ص ۲۶۶.
۴. ر.ک : دیوان فیاض، صص ۱۵۶-۱۵۸.

«واعظ» و بر کفل «زهد ریایی» می‌زند. بخوانید:

ــ رندی و چندین رعونت، شیخی و صدگونه عجب
چون شود هشیار کس اینجا شرابِ آنجا شراب
ــ بیشهٔ ما عشق و رندی کار ماست
نیکنامی ننگ ما و عارماست
ــ ما امانتدار عشقیم از ازل
آنچه گردون برنتابد بار ماست
ــ واعظا کار تو بیهوده سراییست دام
این چه کارست که برداشته‌ای، کار کمست؟
ــ در میان رندی و زهد تو نتوان فرق کرد
خوش دگر فیاض درهم رفته حق و باطلت
ــ بیا ساقی و آتش در زن این زهد ریایی را
چو زاهد تا بکی سازم بت خود پارسایی را
ــ چو با زاهد نشینی پنبه‌ای در گوش هستی نه
زمنع عاشقی هرچند پر گوید تو کم بشنو
ــ دشمنی با اهل اسلامم نه کافر دوستیست
ننگ می‌آید عزیزان زین مسلمانی مرا
ــ من از نازی که با مه‌داشت ابروی تو می‌گفتم
که با طاق بلندی می‌نهد صاحب کمالی را

با همه گرایشی که فیاض به غزلهای حافظ داشته و بوی غزل حافظانه را بوی می‌برده است، در این مورد از این نکته نباید غفلت کرد که شباهتهای روزگار حافظ با عصر فیاض، به اعتبار زهد و آمیزشِ آن در نزد بعضی با ریا، و نیز به لحاظ رواج تصوف خشک و مبتذل و... مشترکات روح و روان آزادگانِ رند در چنین دوره‌های مشابه و مکرر، خواه‌ناخواه قرابتهایی ایجاد می‌کند و همانندگیهایی. پس تأمل کن تأمل کردنی، و این مضمون‌های مشترک را در ساختهای زبانی و ساختارهای تخییلی فیاض بخوان که حافظانه نمی‌نماید:

ــ فریب رهبران شرع بیش از رهزنان آمد

نمی‌دانم که از ره برده باشد رهنمایان را
ــ به فصل گل ز میَم توبه می‌دهد زاهد
کجاست شیشه که بی‌اختیار خنده کند
ــ ذوق درد از ساغرِ می یار می‌باید گرفت
دل پر از خونست و در ظاهر تبسّم می‌کند
ــ ما ندیدیم دل شاد و درین عالم تنگ
خبری هست که وقتی به جهان شادی بود
ــ درین معمورهٔ وحشت ندیدم گوشهٔ امنی
مگر امنیتی در زیر دیوارِ خطر باشد
ــ ناموس حسن می‌رود از یک نگه به باد
گر نشنوی زی زحیا می‌توان شنید
ــ هزار مطلب سر سینه در کشاکش بود
نگاه گرم تو ما را به گفتگو نگذاشت
ــ نه گلی در گلستان باقی نه برگی در چمن
بلبلان شوری که سامان بهار از دست رفت
ــ هزار مسئلهٔ شرح بیقراری را
بدیههٔ سر زلفش جواب می‌آرد
ــ در پی این رهبران رفتیم و گمرهتر شدیم
از پی گم‌کرده راهان رهنما می‌خواستیم
ــ مرا خدای به تر دامنان باده رساند
به اشک گرم صراحی زدیدهٔ تر ساغر
ــ گرچه چون خواب پریشان سربسر آشفته‌ام
می‌توان کردن به زلف یار تعبیرم هنوز
ــ شاگردی دلی کن و درس جنون بخوان
وانکه هزار نکته به هر اوستاد گیر
ــ تا چند مشق غمزه کنی ای ستیزه کار
گاهی سواد خوانیِ دل نیز یاد گیر

آیا در همین ناحافظانه‌های فیاض بوی حافظانه نمی‌توان بویید؟ لالا[1] من بنده که بوی حافظانه را در آنها می‌بینم و می‌شِمَم، نمی‌جویم، که این‌گونه بویها دیدنی است و شمیدنی، پس بشَم، شمیدنی و ببین، دیدنی، و بخوان این دو بیت فیاض را در همین مایه، که به فرم و ساختِ غزلهای او پیوند دارد:

ز دلْشوری که شعرِ طالب آمل برانگیزد
دگر فیاض جز از حافظ شیراز ننشیند[2]

یعنی دل‌شوریی که غزل طالب آملی در دل فیاض برمی‌خیزاند فقط با غزل حافظ می‌نشیند و آرام می‌گیرد. پس روح حافظ این همه زیبایی به شعر فیاض ارمغان داده است. آری:

ز روح حافظم فیاض این فیضست ارزانی
که تربت تا ابد از فیض معنی باد پرنورش[3]

و اتفاق را یک خاصیت مشترک در دیوان حافظ مبدع و فیاض متتبّع هست، البته با فرقی میان ماه من تا ماه گردون، که اگر بخواهیم از دیوان فیاض با توجه به ارزشها و پسندهای عصری او گزینه‌ای فراهم کنیم، کم است غزلها و ابیاتی که به سادگی و سهولت بشود آنها را ترک کرد. چنانکه خودش هم چنین ادعایی داشته است؛ ببینید:

فیاض یک نظر که فکندی به دفتر
دیوان شعر من همگی انتخاب شد

بس است، بیشتر از این دربارهٔ وجوه و اسلوب و ساخت و شیوه سخنوری فیاض تصدیع نمی‌دهم و از خود فیاض می‌آموزم که:

مرا با این دل پُر هست فیاض
لبی همچون لب پیمانه خاموش

اما با این همه، افسانهٔ چگونگی تصحیح و تنقیح دیوان فیاض لاهیجی همچنان باقی است. نخست باید از مصحّح محترم که برای نخستین‌بار دیوان فیاض را اهتمام داشته و عرضه کرده است تقدیر کرد، زیرا پیش از اهتمام وی، ادب‌دوستان فقط به

---

۱. لالا در گونهٔ فارسی هرات همان بَرَه مشهدیهاست، و هردوِ زیبا، و لالا زیباتر.
۲. دیوان، ص ۲۴۴.
۳. همانجا، ص ۲۶۸.

پاره‌ای از ابیات فیاض از طریق تذکره‌های عهد صفوی و قاجار دسترسی داشتند و هم متن جامع ساقی‌نامهٔ او را برپایهٔ تصحیح آقای احمد گلچین معانی می‌خواندند[۱]. اما این همه فیض منظوم فیاض را نمی‌شناختند. ولیکن گفتنی است که مصحح در تصحیح دیوان مورد بحث چنانکه خود گفته، از هفت نسخه خطیِ موجود در کتابخانه‌های ایران بهره جسته است. او در مقدمه‌اش از جزئیات چونی و چندی نسخه‌ها ـ که بعضی از آنها مانند نسخهٔ شماره ۲۵۹۱ دانشگاه تهران و نسخه کتابخانهٔ رضوی ارزندگیِ خاصی باید داشته باشند ـ یاد نکرده است[۲] و مهمتر این که در متن قصاید، غزلیات، رباعیات، ترجیع‌ها و مثنویها از ذکر این نکته غفلت کرده که فلان قصیده یا بهمان غزل و رباعی و قطعه در کدام‌یک از نسخه‌ها موجود بوده است و کدام یک از نسخ آنها را نداشته است و یا مثلاً اگر در فلان قصیده و بهمان غزل بیتی یا ابیاتی را یک نسخه نداشته و نسخه‌های دیگر داشته نشان نداده است. و این نکته‌ای است که به لحاظ تصحیح نسخ خطی دیوان فیاض حائز اهمیت فراوان است. چرا که هیچ یک از نسخِ هفتگانهٔ مورد توجه مصحّح نسخه جامع نیست. به عبارت دیگر صورت مطبوع و چاپی دیوان فیاض لاهیجی از جمع هفت نسخهٔ مورد استفادهٔ مصحح بحاصل آمده است از اینرو چگونگی کمیّت نسخه‌ها خود به اعتبار تحقیق تاریخی در شعر فیاض ارزشمند می‌نماید و این که محقّق تاریخ ادبی بتواند براساس چاپ حاضر، بداند که کدام بیت یا قصیده و غزل و رباعی مثلاً در فلان نسخه بوده است و در بهمان نسخه نبوده است.

نکته‌ای مهمتر از آن، این که مصحح جز در چند مورد معدود که ضبط نسخه یا نسخه‌ها را نتوانسته است تشخیص دهد، به اختلاف ضبطهای نسخ توجه داده و کار را براحتی یکسره کرده و همهٔ آنها را به بهانهٔ آنکه «مفید فایده‌ای» نمی‌دانسته و «بر حجم کتاب افزایش خسته‌کننده و ملالت‌آور تحمیل می‌کرده» ترک کرده درحالی‌که‌به قول خود او «اختلاف نسخه‌ها چنان [بوده] است که بیشتر دیوان را

۱. ر.ک : تذکره پیمانه، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۸، صص ۴۰۰-۴۱۲ که متن ساقی‌نامه مذکور براساس چهار نسخه تصحیح شده، و آقای ابوالحسن پروین پریشانزاده نیز در تصحیح و تکمیل ساقی‌نامهٔ فیاض (دیوان صص ۳۸۹-۴۰۱) به آن نظر داشته است.

۲. ر.ک : دیوان، مقدمه، چهارده ـ پانزده

دربرگرفته‌است»[۱].

بنده در اینجا قصد آن ندارد که در پیرامون ارزش و اهمیت اختلاف نسخه‌های یک اثر ادبی و غیرادبی به بحث بنشیند در جایی دیگر به ارزندگی ضبطهای نسخ متعدد آثار پیشینیان و متأخران تقریباً به تفصیل توجّه داده است[۲] اما باید دانست که به بهانه‌هایی چون «افزایش حجم کتاب!» و یا «افزایش خسته‌کننده نامفید بودن اختلاف ضبطها» و نظایر این‌گونه پسندها نمی‌توان از یک آیین و هنجار تحقیق متون پیشین احترازکرد. آخر ببینید در همین دیوان فیاض که مشتمل بر ۴۳۰ صفحه است به قطع وزیری و با حروف زیبا و درشت، اگر حتی پنجاه صفحه یا بیشتر از آن به نسخه بدلها اختصاص داده می‌شد و با حروف ریز در پای صفحه یا در پی متن می‌آمد، چه حجمی به کتاب می‌افزود، آن را از «جامع القصص»ها و «جامع الشتات»ها و تاریخهای عمومی و... حجیم‌تر و سنگین‌تر می‌کرد، البته که نمی‌کرد. وانگاه مسأله، مسأله پرحجمی و کم‌حجمی نیست، مسألهٔ اختلاف ضبطهای نسخ خطی یک اثر ـ آن هم اثری ادبی و ذوقی ـ یک قانون است در تصحیح متون، و کسانی که از این قانون چشم می‌پوشند دست‌کم خوانندگان و محقّقان را به هیچ می‌گیرند و شاید از هیچ هم هیچتر. حالا بیاییم و یک قانون مسلّم در تصحیح متون را نادیده بگیریم که ممکن است چندتا خوانندهٔ نامحقّق و ناادیب مثلاً نسخه بدلهای کار مصحح را به ضحکه می‌گیرند و می‌گویند چِخْ مَخْ؟ نه به خدا، رعایت یک قانون و یک آیین و ادب علمی از روی پختگی است نه مطابق ذوق و سلیقهٔ خامی.

این نیز ناگفته نماند که اختلاف ضبطها در نسخه‌های دیوان فیاض از دو حال یا سه حال خارج نیست. بطور قطع بعضی از آنها ـ هرچند کم باشد ـ تغییرات و تصرفاتی است که از ذهن و ضمیر شاعر نشأت گرفته. بعضی دیگر هم از تصرفات ذوقی کاتبان نسخه‌ها برخاسته است. پاره‌ای هم اغلاط واضح صریحی تواند بود که بدست کاتبان بی‌سواد بر صفحات دیوان فیاض و یا هر شاعری دیگر نقش بسته است. اهمیت گونهٔ اوّل اختلاف نسخ یا ضبطهای متفاوتی که به شاعر تعلّق دارد روشن است. ارزش گونه دوم نسخه بدلها هم به دلیل آنکه نشان‌دهندهٔ تاریخ ذوق

---

۱. همانجا، مقدمه، چهارده.

۲. ر.ک: نقد و تصحیح متون، مشهد ۱۳۶۹، صص ۳۲۱-۳۲۲.

اهل زبان است در جای خود قابل اعتناست. و بی‌اعتنایی به آنها روا نیست. فقط گونه سوم یعنی ضبطهای نادرست مسلّم دور انداختنی است. با این بینش است که می‌توان اختلاف نسخ را سازواره‌ای خواند که بنابر طبیعت آثار ادبی و غیرادبی و نگارشهای کهن و دیرینه و یا نگاشته‌های متأخّر امری یکنواخت نیست ولی بطور کلی باید در سازوارهٔ مذکور جانب تاریخ زبان، گونه‌های زبان، پسندهای مربوط به آیین نگارش، دگرگونیهایی که احیاناً صاحب اثر انجام داده، تصرفاتی که متذوقانه یا عالمانه توسط کاتبان یا دیگران صورت پذیرفته و غیره و غیره را نادیده نگیریم و به آن همچنان بنگریم که به دیگر آداب و موازین فرهنگی می‌نگریم.

دور افتادیم، برمی‌گردیم به سرِ سطر. در چند سطر بالاتر، که در آنجا بهانه‌ها یا محترمانه بگوییم ادلّهٔ قویّه مصحح محترم در نادیده گرفتن اختلاف نسخه‌ها، که یاد کردم و خواندید، حالا از مصحح گرانقدر می‌پرسیم: آیا در میان آن همه نسخه بدل نمی‌توان حتّی چند ضبط اصیل جست که مثلاً از ضبطهای حافظانهٔ فیاض باشد؟ و آیا پرگویی نمی‌شود که بنویسم آیا می‌دانید ـ که البته می‌دانید ـ همین چند ضبط حافظانه ـ که مثلاً فرضاً در متن مصحَّح شما رنگ باخته و یا گرگ هندوسخنی دیده و از گلهٔ حافظانه برمیده ـ محقّقی را که بخواهید حضور حافظ و شعر شیرین او را در ذهن و زبان شاعران عصر صفوی و از جمله فیاض بجوید، چقدر مفید می‌آید و...؟ بگذریم.

نیز مصحح محترم در بخش قصاید ـ البته منقبت‌ها و مدحهای مربوط به اهل بیت (ع) ترتیب الفبائی نسخ را نادیده گرفته و این‌گونه قصیده‌ها را با توجه به تاریخ حیَات آن بزرگواران ـ که درود خدا و رسولش بر آنان باد ـ مرتب کرده. که البته کاری است بسیار بجا و به اسلوب، اما ای کاش همین ترتیب را در خصوص دو قصیدهٔ مربوط به مدح و رثای ملاصدرا نیز رعایت می‌کرد[1] و مدح را ـ که در زمان حیات ملاصدرا گفته شده ـ پس از رثای او ـ که مسلماً پس از مدح او سروده شده ـ نمی‌آورد. از همین گونه است ترتیب بی‌وجه مربوط به غزل ملامحسن فیض که به فیاض نوشته و غزل جوابیه فیاض به فیض، که مصحح تقدیم و تأخیر را در این مورد

---

۱. دیوان فیاض، ص ۱۰۵ (در رثای ملاصدرا) ص ۱۱۰ (در مدح ملاصدرا)

هم رعایت نکرده است[۱].

بخش غزلیات ناقص دیوان نیز درخور تأمل است[۲]. معلوم نیست که این غزلیات را مصحح از کجا گرفته. آیا این غزلیات ناقص در نسخه‌ها آمده یا از تذکره‌ها فراهم شده است؟ نمی‌دانیم چون مصحح یادآوری نکرده است، اما در این بخش به غزلی برمی‌خوریم (غزل ۶، ص ۳۴۰)، دارای پنج بیت، که بیت مقطع با تخلص شاعر همراه است. وقتی می‌بینیم که در متن غزلیاتی هست که پنج بیت دارند مثلاً غزلهای شماره ۲۳۰، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۸، و چندین غزل دیگر، که همه ۵ بیتی است، نمی‌دانم چرا فقط یک غزل پنج بیتی از رمه فرار کرده و غزل ناقص خوانده شده است!

در همین بخش، این دو بیت: چون خوی دلیران زعتابم سرشته‌اند + همچون تبسم از شکرابم سرشته‌اند + شیخم ولیک شوخی طفلانه می‌کنم + کز رنگ و بوی عهد شبابم سرشته‌اند ـ غزلی ناقص خوانده شده و ظاهراً مصحح «شوخی طفلانه» کرده و رباعی را غزل گرفته است.

رسیدم به ته دیوان فیاض، این هم که هیچ‌گونه فهرستی ندارد! عیبی ندارد، محقق زبان و ادبیات فارسی، کاری دیگری که ندارد، دو سه هفته‌ای بنشیند فهرستکی برای اعلام تهیه کند و فهرستی فراخ و دراز دامن هم برای واژگان و کاربردهای زبانی شاعر تدارک ببیند و با ایران چسب به پایان کتاب بچسباند، شاید هم بچپاند بهتر باشد. در پایان سری هم به سرِ دیوان می‌زنیم، خاکم بسر، دیوانه، سر هم ندارد، آخر فیاض شاید در پایان عمر، آنگاه که منشورِ نسخه کامل دیوانش را امضا کرده، اهتمام نموده و خود دیباچه‌ای هم بر دیوانش نوشته[۳] و از چه و چه‌ها سخن گفته است. این بی‌سری هم عیبی ندارد با بی‌دمی دیوان برابر. اگر محقّقی خواست که از کم و کیف دیباچهٔ شاعر آگاه شود چشمش باز، برود تهران، و در کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات نسخه خطیش را ببیند و اگر خواست، نسخه‌ای از روی آن بنویساند و باز هم بر سرِ دیوان بگذارد و چونان این حقیر مصحح محترم را سپاس گوید که چنین مرواریدی را از صدف ناشناختگی بدر آورده است. با پوزش از ایشان

---

۱. ر.ک : همانجا، ص ۳۳۴.
۲. ر.ک : همانجا، صص ۳۳۹-۳۴۲.
۳. ر.ک : احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۳۵۶۷/۵.

و از خوانندگان، اگر گاهی پرده فروکشیدم و به ناروا سخن گفتم، آری ناروا؛ باز هم به قول فیاض، و از او به خودش:

زناروایی این نقد غم مـخور فـیاض　　　که داغ عشق بود تا ابد روان در خاک

با «کاروان هند» از «کاروان هند»*

شبه قارهٔ هند، که بارِ فرهنگی چند تمدّن کلانِ عالمِ بشری را بر دوش کشیده، بی‌گمان به جهاتی عدیده درخور تأمّل است و سزاوار بررسی. این که چگونه تمدن بودائی را شکوفا کرده و به بخشی پهناور از جهان بشر رسوخ داده است، و چگونه تمدن اسلامی را جذب کرده و با آن نَفَس کشیده و با نصوص مسلّم آن زیسته و به ستیز با استعمار پرداخته است و این که چگونه تمدّن ایرانِ عهد اسلامی را در قلمرو خود بطوع و رغبت و بدور از زور شمشیر مجال بروز داده است آن‌چنانکه به تعبیری و به لحاظی قائم‌مقام و نمایندهٔ ذهن و زبان ایرانی گردیده و پاره‌ای از آن به ایران صغیر شهرت یافته است.

پیش از این که از مراد و مقصود دور بیفتم بازمی‌گردم بر سر سخن، که آن کشیدنِ نقشی است نه مترسّمانه، بر آبِ زلالِ کاروان هند، تألیف ادیب و محقّق روزگار ما استاد گلچین معانی، کتابی که چگونگی قائم‌مقامی شبه قاره را در حوزه فکر و فرهنگ ایران توضیح می‌کند و تبیین. کاروان هند، گلچینی از رَشْتهٔ میانینِ کاروانی است که از ایران به هند رفته و بر بخشِ فرازناکِ آن کاروان نظارت دارد حدود سده‌های دهم و یازدهم، و اَنْدَکَکی از اواخر سدهٔ نهم و نیمهٔ نخست قرن دوازدهم. البتّه کاروانی که ایرانیان در دورهٔ اسلامی می‌بسته و با آن به هند می‌رفته‌اند از نخستین سده‌های هجری در خورِ بررسی است هم به لحاظ فرهنگی و هم به اعتبار اقتصادی، و نیز هم به خاطرِ زمینه‌های سیاسی. از سرنوشتِ کاروان هند در نخستین سده‌های هجری می‌گذریم، بررسی هند در عهد غزنویان و سلجوقیان و انتقال علوم

---

*. کاروان هند، در احوال و آثار شاعران عصر صفوی که به هندوستان رفته‌اند، تألیف احمد گلچین معانی، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹.

و فنون شبهٔ قاره که توسط کسانی چون ابوریحان به جهان ایرانی و اسلامی صورت پذیرفته است[۱] هم مجالی دیگر می‌طلبد اما کاروانی که ایرانیان مقارن حملهٔ مغولان بستند و دنبالهٔ آن در عهدِ ایلخانان دراز شد و در عهد تیموریان درازتر، بواقع مقدمه‌ای تلقّی تواند شد که کاروانِ هند را در عهد صفوی پهناور ساخت و حجیم و انبوه.

قرن هفتم هجری اگر نه مقدمهٔ نخست کاروانِ هند بشمار است ولیکن مقدمهٔ دوم و راهیاب برای کاروان هند در عصر تیموریان و صفویان محسوب است. مقارن حملهٔ مغول عده‌ای از خراسانیان که وحشت فتنهٔ غُز را از اسلافشان شنیده بودند، از خراسان کوچیدند و با کاروان هند به شبه قاره مهاجرت کردند. اندکی پیش از آنان هم برپایهٔ ادب سیر انفس که عارفان داشتند به هند سفر می‌کردند گاه مجرّدوار و گاه با کاروان. علی لالای جوینی از آن جمله است که پیش از شیوع بیماری هراس از مغول به هند رفت. در دَمادم هجوم مغولان نیز خانواده‌های زیادی ـ خاصه از بلخ و بخارا ـ به هند کوچیدند. بی‌گمان اینان بخشی از فرهنگ و ذهنیت ایرانی را با خود به هند بردند. نسخه‌هایی فراوان همچون نسخهٔ کهن تاج‌التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم اسفراینی و تکملة الاصناف علی کَرْمِینی که امروزه در کتابخانه‌های شبه قاره هند و پاکستان هست، اگر در ادوار متأخّر به آنجا برده نشده باشد، بی‌تردید با همین کاروان به هند رفته است. شعبه‌ای از عرفان اسلامی نیز که مقارنِ حملهٔ مغول در هند شیاع یافت راه هند را برای کاروانِ هند کوبید و هموار ساخت. مسعود بخاری از امیرزادگان بخارا، و پیش از او فخرالدین عراقی، و نیز پس از او امیر حسین غوری هروی و امیر سید علی همدانی را جاذبه‌های عرفان ایرانی ـ اسلامی با کاروان هند همراه ساخت[۲].

---

۱. یکی از نمونه‌های خوب انتقال علوم هند به ایران و اسلام «فردوس الحکمه» است از علی بن ربّن طبری که بابی از کتابش را به «جوامع کتب الهند»، مخصوص داشته و پزشکی هندی را به عالم اسلامی معرفی کرده است.

۲. همهٔ اشارات مذکور مبتنی بر اسناد و مآخذِ مسلّم عصری و متأخّر است. این که نگارنده برای هریک از آنها به مأخذ و یا مآخذی ارجاع نمی‌دهد از بهرِ این است که کتابخانهٔ کوچکش دردسترس نیست و اسناد مورد توجّهش غریب افتاده است. خودش در مشهد و کتابخانه‌اش در سمنان. چه می‌شود کرد، این آیین چرخ برین است البته مناسبتر است که بگوییم «آیین چرخ ←

در سدهٔ هشتم هجری هم این کاروان چنان راه هند را پیدا و هویدا یافته بود که انبوهی از خراسانیان را با خود به آن سرزمین می‌برد تا جایی که کلمهٔ «خارجی» در نزدِ بومیان هند در قرن هشتم معنای «خراسانی» می‌داد[1]. بومیان نیز با اهالی کاروان هند با مهربانی و سماحت برخورد می‌کرده‌اند. حاکمان آنان چون کفایت و درایتی در اهالی کاروان مزبور می‌یافتند، شغلهای دیوانی و رسمی را به آنان می‌سپردند و حتّی مقرّر می‌داشتند که غریبان را (یعنی اهالی کاروان هند را) در هندوستان به نام «عزیز» بخوانند کلمه‌ای که به قول ابن بطوطه به مانند اسم خاص در میان بومیان عَلَم شده و اهل کاروان هند را به آن نام می‌خوانده‌اند[2]. در قرن نهم نیز که رابطهٔ دربارها و دیوانیان ایران و شبه قاره قوت و شدت بیشتر گرفت البتّه به انبوهی و حجم اهالی کاروان کمک کرد بطوری که بسیاری از بازرگانان و ارباب ادب و مبلّغان دین و فرهنگ با کاروان مزبور به هند می‌رفته‌اند و با کاروان مذکور به ایران بازپس می‌آمده‌اند.

انگیزه‌هایی که کاروان هند را مقارن یورش مغولان و در عهد ایلخانان و تیموریان می‌بست البته بیشتر وجوهی داشت فرهنگی، عقیدتی و هم سیاسی. وجه اقتصادی آن نیز، البته گاهگاهی مطمح نظر برخی از اهالی کاروان بود امّا این وجه حدّی داشت و تعادلی، و بیشتر در قلمرو داد و ستدهای بازرگانی انگیزندگی داشت. کسانی بودند که هرگز «ایرانِ قناعت» را به «هندِ طمع» تعویض و تبدیل نمی‌کردند، و کرامت انسانی را به لذّت و ذلّت ثروتمندی نمی‌فروختند. گفته‌اند که برهان‌الدین

← زیربن»، که: خانه‌هامان بلند و همّت پست / یا رب این هر دو را برابر کن ـ و البته که اصل نسخه «خانه‌هاشان» دارد و من خودم را هم با «شان» ضم کردم و «مانِ» نسخه بدل را نسخهٔ اصل ساختم هرچند که حتی «خانه‌ای کوتاه» هم ندارم. اما امید که دعای موجود در مصراع دوم، شامل شقِ دوم مصراع نخست که متوجّه نگارنده هم می‌شود و صدالبته که می‌شود، بشود. از این پس اگر سخنانم را تسنید می‌کنم به دلیل این است که اسناد مورد نظر در دسترس بوده است.

۱. ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمهٔ محمدعلی موحد، علمی و فرهنگی، ۵۱۵/۲.

۲. سفرنامه، پیشین، ۱۹/۲. چه برخورد نیکی و چه سلوک سودمند و انسان‌سازی، هیهات و هیهات که امروزه «ملّیت» در بین اهالی این منطقه روی به سوی «فاشیزم» گذارده و به نام «سوسیال ناسیونال»، «وطن عقیده» و «وطن فرهنگی» رنگ و روی ندارد، یک امّت پاره پاره، این یکی آن یکی را دل می‌خراشد و آن یکی، این یکی را سر می‌تراشد و مایهٔ امتیاز هم فقط «چاه نفتی» است و بس! بگذریم، همه «عزیز»یم و «عزیز تعالی» «عزیز»مان آفریده است.

ساغرجی - از واعظانِ عارف سده‌های ۷ و ۸ هجری - شهرتی داشت چشمگیر، که محمد تغلقشاه آرزوی دیدار او را داشت به این جهت «چهل هزار دینار به او فرستاد و خواهش کرد که به دهلی بیاید. برهان‌الدین پولها را گرفت و قروض خود را پرداخت ولی به کشور ختا رفت و به هندوستان نیامد، و گفت: من پیشِ پادشاهی که علما در محضر او باید سرِپا بایستند، نمی‌روم»[۱].

سائقه‌های بسته شدنِ کاروانهای هند در قرون نخستین اسلامی و هم در عهد غزنوی و سلجوقی و عصر مغولان ایلخانی و تیموری، هرچه بوده باشد، گوباش؛ آنچه مسلّم می‌نماید این است که این کاروانها در انتقال ذهن و زبان خراسان و ایران به شبه قاره بسیار مفید بوده‌اند همچنانکه در بازگردانیدن و بازرسانیدن فکر و فرهنگ شبه قاره به ایران مؤثر افتاده‌اند. تنقیبِ این کاروانها و تفتیش احوال و آثار رجال سیاسی، فرهنگی، مذهبی و بازرگانی ایران که با این کاروانها به هند می‌رفته‌اند مسلّماً دفتری را فراهم می‌آورد کُلفت و پُرورق، که می‌تواند پیش از مجلد اوّل کاروان هند استاد گلچین گذارده شود. اما نقطهٔ عطف این کاروان، کاروانی است که مقارن ظهور صفویان بر صحنهٔ سیاسی ایران، بسته شد و به مدّت یک قرن و نیم بسیار انبوه می‌نمود و پس از آن هم تا به عصرِ استعمار نوین دنباله‌ای لاغر و گاه فربه داشت. آقای گلچین همین نقطه عطف را که بر حدود یکصد و پنجاه سال از تاریخ فرهنگ و ادب فارسی اشتمال دارد، مورد رسیدگی قرار داده‌اند، این که این دوره را «نقطه عطف» تاریخ کاروان هند نامیدم به این دلیل است که در این دوره است که در زمینه‌های سیاسی، مذهبی، اجتماعی و حتّی در سبک و ساختارهای زبانیِ زبانِ فارسی - اعمّ از نظم و نثر - راه و رسم و حدّ و نشانه‌های دگرگونه و نابرابر با ادوار پیشین زایش و پرورش یافت. عوامل و علل گوناگون اواخر سده نهم و قرون دهم و یازدهم کاروانی را که ایرانیان می‌بستند و به هند می‌شدند، بسیار دراز دامن ساخت تا جایی که یکی از هندیان پارسی‌گوی به نام رای لچهمی نراین اورنگ‌آبادی را در سده دوازدهم به این اندیشه انداخت تا سرگذشت اهالی سخنورِ این کاروان را تنظیم کند و

---

۱. ابن بطوطه، پیشین، ۸۸/۲. نظیر همین فکر را به گونه‌ای دیگر قدسی مشهدی داشته است: تا نان جوی هست در ایرانِ قناعت / عزم سفرِ هند طمع مایهٔ عارست - با اینهمه او به هندِ طمع رفت اما طمعِ هند نکرد.

شام غریبان را دربارهٔ احوال و آثارشان فراهم سازد[۱]، اثری که آقای گلچین از نفس آن الهام گرفته (کاروان، ۴۳/۱) و ارزشهای کاروان مزبور را درخورندِ آن تحقیق و تتبّع کرده است.

دورهٔ مورد تفتیش و تحقیق مؤلف کاروان هند، یکی از دوره‌های خاص در تاریخ زبان و ادب فارسی محسوب است، دوره‌ای که در میانِ محقّقان معاصر، اعم از شرقی و غربی، هنوز «ناگفته‌هایش» و «نامعلومهایش» بیشتر از «گفته‌ها و معلومها»یش تلقی می‌شود. به همین جهت اظهارنظرهای خاص دربارهٔ زبان و ادب فارسیِ دورهٔ مورد نظر مطرح شده است که البته پاره‌ای از آن هیچ وزن و ارزش علمی ندارد و پاره‌ای دیگر نیز ضد و نقیض می‌نماید. استاد گلچین نیز متوجّه تناقض و بی‌پایگی این‌گونه نقد و نظرها بوده و در مقدمه‌ای که بر کاروان هند نوشته، به پاره‌ای از آنها پاسخ داده و شواهدی بسیار در ردّ آنها نشان داده است. (نک: کاروان، ۳/۱-۲۳) با اینهمه دو نظرِ فراگیر ـ که تقریباً از بیماریهای تحقیقاتی معاصران هم محسوب می‌گردد ـ مورد بررسی ایشان قرار نگرفته است. یکی از این نظرها این است که دورهٔ مورد مطالعه مشحون است از کمّیّت، بطوری که ظرف شعر و ادب فارسی در این دوره لبریز است و لبالب از نام و نشان شاعرانِ مقلّدِ ناشاعر بی‌کیفیّت. این نظر که خصوصاً در میان محقّقان ادبیان نوین شیوع دارد و نسل جوان را از زبان و ادب فارسیِ آن عهد بیگانه نگاه داشته است، برخاسته از عدم شناختِ نظاممند ماست نسبت به زبان و ادب عهد صفوی، چه در قلمرو سیاسی ایران و چه در قلمرو پهناور زبان فارسی. این عدم شناخت نظاممند هم ناشی از آن است که ما میراث کلان ادب و فرهنگ عهد موردِ نظر را احیا نکرده‌ایم. از هر ده عنوان دیوانِ سخنوران این عهد، هنوز یک عنوان یا دو عنوان را بیشتر نشناخته‌ایم و نشناسانده‌ایم. و نه‌تنها دواوین شعرا که دیگر نگارشهای فارسی این دوره را نیز مورد مداقّه قرار نداده‌ایم. گونه‌های فارسی ایرانی و فارسی هندی این عصر را تفکیک نکرده‌ایم، گونهٔ هندی

---

۱. آقای محمد اکبرالدین صدیقی مرتکب تصحیح شام غریبان شده است که البته می‌بایست مجدداً یگانه نسخهٔ آن کتاب به کمک کاروان هند و تصحیحات استاد گلچین معانی، تصحیح و تنقیح شود، تا جایی که می‌توان گفت: بدون کمک کاروان هند و اسناد و مآخذ مورد استفادهٔ مؤلف آن نمی‌توان نسخهٔ مصحّح شام غریبان را فراهم آورد.

سبک هندی (یا اصفهانی) را از گونهٔ ایرانی سبک هندی ممتاز نساخته‌ایم. هنوز تصور می‌کنیم که می‌توان با گفتن اصطلاح کلّیِ «سبک هندی» هم شعر بیدل را وصف کرد و هم شعر صائب را. هم شعر ناظم هروی را با موازین کلیشه‌ای سبک هندی می‌توان معرفی کرد و هم شعر طغرای مشهدی را. هنوز قالبهای شاعرانه را به لحاظ قواعد و اصول شناخته شدهٔ سبک هندی به تحقیق نگرفته‌ایم و روشن نداشته‌ایم که آیا مثنوی و قصیده و رباعی هم در سبک هندی گرفتارِ «تازه‌گوییها» و «مضمون‌یابیها»یی که شاعران این عهد در بطن و شکم غزل تعبیه کردند، شده است یا نه؟ و دهها و صدها نکتهٔ دیگر، که در مورد زبان و ادب و فکر و فرهنگ این عهد می‌توان موضوع کرد و ما هنوز آنها را بررسی ناکرده، از «نبودِ» کیفیّت و «بودِ» کمّیّت سخن داشته‌ایم.

من نمی‌گویم شاعران ممتاز و شناخته شده این عهد را در نظر گیرید، چونان کلیم و سلیم و صائب و عرفی و طالب و بیدل و فیضی و حتی فیاض لاهیجی، من می‌گویم به سخنورانِ گمنام و کم‌نام و یا ممتاز اما ناشناخته و ناشناس ماندهٔ این عهد توجّه کنید. خسروی قاینی را درنظر گیرید که نامش را بندرت شنیده‌اید. از او چندین سال پیش در ظَهرِ نسخهٔ شمارهٔ ۴۷۵۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران از کتاب فرائد غیاثی یوسف اهل این دو بیت را خوانده بودم در ایّامی که فتنهٔ روس حتّی بر درختهای عهد تیموری هری ابقا نکرد:

ــ ما کجا، عیش کجا، وقت بلا خوش که هنوز
نام راحت به زبان نامده در کشورِ ما
ــ غبار جسم من و غیر اگر بیامیزند
ز هم به بوی محبّت جدا می‌توان کردن

رضی مشهدی را در نظر آرید و فقط اندیشه‌های ژرفِ خردانه و مردمانه‌اش را در این نمایه‌های شاعرانه تأمّل کنید:

ــ صبح دیدم شبنمی، بر برگ گل غلطان به ناز
یاد آمد طفلی و دامانِ مادر، سوختم
ــ ز ساقی باده می‌گیرم به پای تاک می‌ریزم
ندارم فکر خود، میخانه را آباد می‌سازم

روح‌الامین شهرستانی را در نظر گیرید و فقط این چند بیت او را:

ـ گر متاع درد و غم داری، دکان را باز کن
جنس شادی را منِ دیوانه کمتر می‌خرم
ـ قصد بلبل جانفشانیها به پای گلبن است
ورنه خرمن خرمن افتادست در بازار گل
ـ چون خال که در کنج لبش کرده اقامت
ای دل اگرت دست دهد، گوشه‌نشین باش
ـ شوم فدای نسیمی که در پریشانی
شبیه زلف تو گرداند آشیان مرا
قدسی مشهدی را در نظر آرید و فقط این دو بیتش را:
ـ گر نیاید کسی در سایهٔ ایران چه عیب؟
سایهٔ گردون نیفتد از بلندی بر زمین
ـ به بزم دیگران تا کی چراغ انجمن بودن؟
شبی از در درآ ای شمع، من هم خانه‌ای دارم

غزلیات ظهوری ترشیزی و مثنویاتش را مورد عنایت قرار دهید، شاعری که حتّی صائب هم برخی از غزلهایش مدیون «کلام» اوست[1]. عرفی را بجویید که اشعارش مورد استقبال بیشترینهٔ شاعران بوده است. (نک: کاروان، ۲/۸۷۲-۸۹۰) اینها را که نام بردم البته مشتی از خروار شاعرانِ و سخنوران سبک هندی‌اند، شاعرانی که کیفیّت را هم در پیام و اندیشه، و هم در سازه‌های شعری واقعاً با کیفیت کرده‌اند. کیفیّت شعر و اندیشهٔ اینان و اشباه و اقرانشان البته در روزگارشان شناخته بود. وقتی رضی مشهدی «قطره» را به لحاظ این که در «بیابان» «تشنه»ای یا «تاکی» را به مراد می‌رساند برتر از «گوهری» می‌داند که ممکن است بر «سینه» یا «گردن» و «بناگوش» ثروتمندِ بی‌دردی زینت‌آور باشد:

تاک را سیراب کن ای ابر نیسان در بهار
قطره تا می، می‌تواند شد، چرا گوهر شود

داراشکوه که این کیفیت را می‌داند، به خاطر همین بیت یک لک روپیه به او هدیه می‌کند (کاروان ۳۹۳/۱). البتّه در این دوره بودند و کم هم نه که بسیار، که

۱. صائب نداشتیم سر و برگ این غزل / این فیض از کلام ظهوری به ما رسید (کاروان، ۸۳۳/۲).

پُرگویی داشتند و مکثاری، و به اصطلاح تذکره‌نویسان دوره مذکور «بسیار مرتکب شعر» می‌شده‌اند[۱]، چونان طغرای مشهدی و غزالی مشهدی و مینای اصفهانی که به قول این یکی:

هیچ کس را به سخن نگذارم
گر مرا کس به سخن بگذارد

با اینهمه باید پذیرفت که در این دوره کیفیّت در فکر و فرهنگ، در شعر و شاعری و در ذهن و زبان اندک نبوده است و شناخت آن البته آنگاه میسّر است که میراث مکتوب و بازماندهٔ عصر مورد نظر را احیا کنیم و سَرَه و ناسره‌اش را بازشناسیم و کیفیّت‌های با کیفیّتش را در پهلوی کمیّت آن موضوع سازیم و ذهنیتِ بدبینانه و ناسنجیدهٔ معاصر را نسبت به فکر و فرهنگ عهد مذکور آگاه گردانیم. کاروان هند بی‌تردید این امتیاز آگاهی‌آور را دارد و به خوبی و راستی هم دارد؛ زیرا مؤلّف ادیب آن ناآگاهیهای معاصران را نسبت به سوق و سیاق شعر و شاعری و فکر و فرهنگ این دوره متوجّه بوده است و اثرش را با عبارت‌پردازیهای معاصران و تحریر امروزینهٔ ساخت و بافت زبان فراهم نکرده، بلکه نصّ عبارات و عین لفظ و لغت اسناد و مآخذش را دربارهٔ احوال و آثار و کارهای اهالی کاروان هند در کتابش گنجانده، و از این طریق نمونه‌ها و نمایه‌های نثر و نظم یک دورهٔ نویسندگی و سخنوری را نیز ارائه داده است بطوری که کتاب مورد بحث، علاوه بر موضوع محوری و اصلی آن ـ که بررسی احوال و آثار اهالی کاروان هند است ـ برگزیده‌ای ارزشمند از نثر و نظم سبک هندی نیز محسوب تواند شد. ممکن است در وهلهٔ نخست خوانندهٔ شتابنده و شتابگر بپندارد که کاروان هند کاری است در حدّ گردآوری و گزینه‌سازی متون عهد صفوی ـ اعمّ از متون ایرانی و هندی آن ـ که تراجم احوال شاعران آن دوره را می‌نمایاند. این پندار البته در قلمرو فواید و ارزشهای عدیدهٔ آن می‌گنجد و حُسن کاروان هند است نه عیب، مایه استواری آن است نه اسباب ضعف آن، خاصّه که مؤلّف با بینش انتقادی و دیده‌وری ادیبانه ضبط‌های تاریخی، لغوی و جغرافیایی مآخذ را بررسی کرده و نقل کارآمدِ دو قرن نظم و نثر فارسی را با نقد توأمان داشته است بطوری که می‌توان کاروان هندِ او را در قلمرو شناخت متون

۱. بسنجید «مرتکب شعر» شدن را با «مرتکب جرم شدن»!

منظوم و منثور عهد صفوی ـ اعمّ از متون فارسی هندی و ایرانی ـ و تاریخ سبک‌شناسیِ سبکهای نویسندگی و سخنوری یکی از مآخذ مسلّم محسوب داشت.

در حوزهٔ نثر، آنچه را که متون عصری در تبیین شرح احوال و آثارِ اهالی هند بدست داده‌اند، مؤلّف مورد نقد قرار داده و سره و ناسرهٔ آنها را بازنموده و لغزشها و خطاهای تاریخی، لغوی و ادبی صاحبانِ آثار مورد نظر را نشان داده است. می‌دانیم که یکی از عللِ اختلاط و بهم‌آمیزی تراجم احوال شاعران و سخنوران قرون نهم تا دوازدهم بی‌توجّهی ارباب تذکره بوده است در خصوص نسبتهای جغرافیایی و مکانی آنان. این اختلاط البته اسباب بهم‌آمیزی آثارشان را نیز درپی داشته است. مثلاً در تذکره محبوب الزمن الفتی ساوجی و ترجمهٔ احوال و اشعار او با الفتی یزدی ـ که یک قرن پیش از او می‌زیسته است ـ درآمیخته، که با کلکِ تحقیقِ آقای گلچین تفکیک شده‌اند (نک: کاروان ۸۴/۱، ۸۶). باقی نهاوندی که در تذکره روز روشن (ص ۴۳۲ و ۴۳۶) التباس یافته و به عنوان دو شاعر (باقی و عبدالقادر طهرانی) مطرح شده و حتّی این دوگونگی به فرهنگ سخنوران خیامپور (۷۸، ۳۷۸) نیز راه یافته و دو شاعر تصور گردیده‌اند با دید انتقادی مؤلف از احوال او رفع التباس و اشتباه شده است. (نک: کاروان، ۱۵۳/۱). و حاصل مشهدی و باقر مشهدی که در فرهنگ سخنوران (ص ۷۶، ۱۴۶) دو مدخل و دو سخنور نشان داده شده، در کاروان هند (۳۱۲/۱) یکی بودن آنان به ثبوت پیوسته است. و از همین قبیل است پیروی قزوینی و پیروی ساوجی که در فرهنگ خیامپور (ص ۸۲، ۱۰۷) دو مدخل دارند و دو شاعر برشمرده می‌شوند، در کاروان هند (۱۹۴/۱) یکی بودنشان تثبیت گشته است[۱]. نقد و نظرهای محقّقانه مؤلف البته نه‌تنها ضبطها و التباسها و لغزشهای بسیاری از تذکره‌نگاران را تصحیح می‌کند و راست می‌دارد (برای نمونه نک: کاروان، ۴۲۹/۱؛ ۹۷۹/۲) بلکه بر فرهنگ سخنوران، دهها مدخل و عنوان دیگر را اضافه می‌نماید و به تعبیری روشنتر، تحقیق مرحوم خیامپور را تکمیل می‌کند. چنانکه مدخلهای امینی هروی (کاروان، ۱۲۰/۱)، روزبهان اصفهانی (همانجا، ۴۸۲/۱) و

---

۱. نمونه‌های این‌گونه تحقیقات انتقادی مؤلف کاروان هند بیش از حدِّ احصا و شمارش است. برای چند نمونهٔ دیگر آن، نک: خیامپور، فرهنگ سخنوران، ذیل اگهی اصفهانی و قس: گلچین، کاروان، ۹۴/۱؛ و نیز خیامپور، ص ۱۱۶؛ کاروان، ۲۴۸/۱.

زمانی خراسانی (همانجا، ۵۰۱/۱) که هیچ یک از آنها در فرهنگ خیامپور دیده نمی‌شود[1].

در انتخاب و نقل نظم و شعر اهالی کاروان هند نیز مؤلف، نظرگاه انتقادی و نگرهٔ شعرشناسی را مدِّ نظر گرفته است. البته مؤلف در انتخاب ابیات به شواهد تذکره‌ها ـ خاصّه خلاصة الاشعار ـ توجّهی درخور کرده است و از شعرشناسی ارباب تذکره بهره برده است اما در مواردی بسیار کوشیده است تا به نسخه‌های خطی و چاپی از دیوانهای شعر شاعران مراجعه کند و پس از بررسی و سنجش ادیبانه، ابیات ماندنی و خواندنی آنان را انتخاب نماید. (برای نمونه نک: کاروان، اکبر اصفهانی ۸۱/۱، پیامی ۱۸۱/۱، ثنایی ۲۶۸/۱، حیدر کلوچ ۳۴۹/۱، حاجی ابرقویی ۳۱۱/۱، راقم ۴۳۲/۱، ذهنی کاشی ۴۲۴/۱ و دیگر موارد) از آنجاکه مؤلف، خود در زمرهٔ شاعران و ادیبان روزگار ما محسوب است و دیوان شعر او نیز مشهور[2]؛ در نقل شعر شاعران از حسنِ انتخاب و ذوق انتقاد برخورداری داشته است بطوری که می‌توان گفت: هر منتقد ادبی عصر ما که بخواهد از شعر اشرف مازندرانی، خسروی، رضی مشهدی، راقم، روح‌الامین و دهها مورد دیگر، گزینه و منتخبی فراهم کند، بی‌تردید ابیات منتخب گلچین به گزیدهٔ او نیز راه خواهد داشت[3].

پیش از این دو دریافتِ ناراست برخی معاصران را در زمینهٔ شعرِ سبک هندی یاد کردم و گفتم که مؤلف کاروان هند به این دو دریافت بی‌اساس در مقدمه رسیدگی نکرده است. یکی از آن دریافتهای ناراست ـ که همچون مرضی در بین معاصران «مُد» شده است ـ مورد بررسی قرار گرفت، دریافت بی‌پایهٔ دیگر در اقلیم سبک‌شناسیِ سبک هندی در شعر فارسی این است که وقتی نام سبک هندی مطرح می‌شود، عده‌ای گمان می‌کنند که در دورهٔ استیلای سازه‌های شاعرانهٔ این سبک، همهٔ

---

۱. البته بنده به چاپ اول فرهنگ سخنوران نظر داشته است، چاپ دوم آن ـ که هنوز حرف آ ـ س را مشتمل است ـ مورد مراجعهٔ من نبوده است.

۲. دیوان شعر گلچین به سال ۱۳۶۲ در تهران چاپ شده است، امّا ظاهراً این دیوان بر همه اشعار وی اشتمال ندارد.

۳. البته بسیاری از انتخاب‌های گلچین تک‌بیت است و گاهی یک بیت یا دو بیت را از یک غزل شاعر برگزیده است. البته به خاطر طبیعت شعر فارسی سبک هندی است که شعری است که بر تک‌بیتها و شاه‌بیتها و وزیربیتها بنا شده است.

سخنوران قلمرو زبان فارسی با همان سازه‌های مشهور سبک هندی شعر گفته‌اند، این تصوّری است که البته در حوصلهٔ نقد ادبی و تاریخ سبک‌شناسی نمی‌گنجد، و نه‌تنها در باب سخنوران و شاعران و از جمله اهالی کاروان هند صدق نمی‌کند بلکه، حتّی در جمعِ انواع ادبی و گونه‌های آن نیز مصداقی ندارد. پیش از این اشاره شد که سبک هندی و سازه‌های شناخته شدهٔ آن را باید در غزل جست، غزل که بخش عمدهٔ دواوین سخنوران این عهد را می‌سازد در حوزهٔ سبک هندی، به عنوان سمبول و نمایهٔ ممتاز قالبها و انواعِ شعر فارسی تلقی شده است و آینهٔ تمام‌نمای «طرز تازه»[1] و مضمون‌یابِ غزل‌سرایان آن دوره. همین قالب مشهور در سبک هندی هم دارای دوگونهٔ ممتاز است: گونهٔ هندی و گونهٔ ایرانی. گونهٔ هندی سبک هندی و غزلش را شاعرانی به کمال رسانده‌اند که زاده و پروردهٔ اقلیم فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و طبیعی هندوستان بوده‌اند، اعمّ از آنان که فارسی، زبانِ مادریشان بوده است یا زبانِ تحصیلیشان. گونه ایرانی سبک هندی و غزل آن را هم سخنورانی به اوج کمال و پختگی رسانیده‌اند که زادهٔ ایران و پروردهٔ ساختارهای زبانی و طبیعی و مذهبی و فرهنگی آن بوده‌اند. هرگز این دو گونهٔ سبک هندی از همه وجوه همسان و برابر نیست، در گونهٔ ایرانی سبک هندی طبیعت همان جلوه‌ها را دارد که در اقلیم ایران آن روز داشته است، همان ساختهای زبانی و حتّی ساختارهای شاعرانه موردِ نظر شاعر بوده است که در ایران شیوع داشته و البته بسیاری از آنها برای شاعران گروه نخست ـ که اصلاً و ابداً سیاست و فرهنگ و اقتصاد و طبیعت ایران را درک نکرده بودند ـ بیگانه می‌نموده است. در گونهٔ هندی تصرّفات، تکلّفات و تصنّعات که حتی در توصیف طبیعت نیز محسوب می‌نماید مشهور است و نیز گاهگاهی ناسازواری ساختارهای زبان از استواری و تصلّب آن می‌کاهد. در همین گونهٔ سبک هندی از شعر فارسی است که ابهام و ایهام هنری و شاعرانه به مرز معمّا و لُغَز نزدیک می‌شود. در گونهٔ هندی سبک هندی جای پای شاعرانی چون سنائی، خاقانی، عطار، حافظ، مولوی، آصفی هروی و اشباه آنان چندان شناخته نیست درحالی که در گونهٔ ایرانی سبک مزبور، شاعران مذکور، خداوندانِ الهام‌بخشِ سخنوران ایرانی سبک

---

۱. این نام را بر سبک هندی، خود «هندوسخنان» وضع کرده‌اند و شایع‌کنندهٔ آن را ابوالفتح گیلانی دانسته‌اند. (نک، کاروان هند، ۱۴/۱).

هندی بشمار می‌روند. طبیعت در گونهٔ ایرانی سبک هندی بسیار طبیعی است و خَلق و خُلق آفریدگی دارد و متضمّن هیچ نوع دخل و تصرّف انسانی نمی‌نماید. زبان هرچند گستردگی می‌یابد و تازگی دارد اما از کژتابیهای گونهٔ هندی سبک هندی خالی است. ساختارهای شاعرانه بیشتر به تجربه‌های شاعران ایرانی که زادهٔ راه و رسم اقلیم مذهبی، اقتصادی، فرهنگی و جغرافیایی ایران است، تعلّق دارد.

این همه را که فهرست‌وار برشمردم، در دو گونها هندی و ایرانی سبک هندی بوضوح می‌توان دید. بسیاری از شاعران ایرانی سبک هندی ـ که زاده و پروردهٔ اقلیم مذهبی و فرهنگی و طبیعت ایرانی بوده‌اند ـ از تتبّع گونهٔ هندی سبک هندی اجتناب و تحاشی می‌کردند. در صد دیوانِ سخنوران سبک هندی ـ که به گونهٔ ایرانی آن سبک متعلّقند، یک بیت و یک غزل نمی‌توان یافت که به تتبّع و تقلید گونهٔ هندی سبک هندی سروده باشند. و این درحالی است که بسیاری از شاعران مذکور، پیروی استادانِ گونهٔ هندی سبک هندی همچون طالب و کلیم و صائب و عرفی و اقران آنها را فضل و بلندمایگی می‌پنداشته‌اند.

من نمی‌گویم که گونهٔ هندی سبک هندی، گونهٔ فروافتاده و پست است و همهٔ ابیات و غزلها و آثار مربوط به گونهٔ مزبور از طبیعتِ طبیعی دور شده‌اند و غلطات زبانی و دستوری دارند و از تجربه‌های متکلّفانه شاعری مشحونند، من می‌گویم: گونهٔ هندی در شعر فارسی جامهٔ فارسی هندی دارد، دستار طبیعتِ هند بر سر گذارده است، ازار و تُنبانِ آن از تاروپود گیاهان هندی بعمل آمده است، عشق آن ـ چه کیهانی باشد و چه گیتیانه ـ از فلسفهٔ زیبایی‌شناختی بودایی متأثّر است، «مضمون‌یابیها»ی تنگ و ضیق برخاسته از محیط شاکمونی در آن دیده می‌شود، اسطوره‌های آن هندی است و باورهای آن از طبیعت همراه با ترس و لرز است. آب موصوفش سرکش است، بارانِ آن ویرانگری دارد، سرو آن همراه با آیین‌بندیها و آرایشهای تصنّعی است... درست به رغم گونهٔ ایرانی سبک هندی، که سرو آن را فقط طبیعت پرورده است نه چراغی بر آن آویخته‌اند و نه ورقهای الوان را به آن بسته‌اند، بارانش هم حیات‌بخش می‌نماید و طبیعت را بارورِ می‌سازد، آبش همچون رودخانهٔ گنگ سرکشی ندارد، عشقش هم اگر کیهانی است صبغهٔ اشراقی و خسروانی دارد یا رایحه محمدی و احمدی، و اگر گیتیانه است با پسندهای زیبایی شناختی زنِ ایران مربوط است، زبانش هم با تجربه‌ها و سمبولیسم شاعرانهٔ شناخته شده در اقلیم ایران

پیوستگی دارد، با همهٔ گسترشی که در قلمرو تشبیه و استعاره و تصویرها و خیال‌بندیهای آن دیده می‌شود، بندرت معمّاگونگی و لُغَزوارگی دارد. از اینرو استبعادی ندارد که دیوان صائب در میان سخنوران مربوط به گونها هندی سبک هندی استقبال نشود و طرز او گوارایی نداشته باشد و شاعر آرزو کند که

چون به هندوستان گوارا نیست صائب طرز تو
به که بفرستی به ایران نسخهٔ اشعارِ را

به هر حال، این دوگونگی گونه‌های ایرانی و هندی سبک هندی در شعر فارسی نکته‌ای است بسیار مهم، که متأسفانه تاکنون در تاریخ نقد ادبی و شعرشناسی ما موضوع بحث و تحقیق نشده است[1]، و همیشه بر سبک هندی احکامی کلّی صادر گشته است، شعر بیدل همچنان مورد بررسی قرار گرفته است که شعر کلیم و طالب. کاروان هند نخستین گامی است که فقط گونهٔ ایرانی سبک هندی در شعر فارسی را نشان می‌دهد و به این جهت در تاریخ نقد ادبیِ ادبیات ما درخورِ تبجیل است و سزاوار اقبالِ فراوان.

یک نکتهٔ دیگر را که کاروان هند هم تبیین می‌دارد، این است که در دورهٔ استیلای سبک هندی و سازه‌های زبانی و ادبی آن سبک، همهٔ شاعران در قلمرو زبان فارسی به استقبال آن سبک نرفته‌اند بلکه بوده‌اند و خصوصاً در میان اهالی کاروان هند بسیار هم بوده‌اند که سیاق سخنوری پیشینیان و شاعرانِ سده‌های میانه و حتّی سخنوران مکتب وقوع و عهد تیموری را دنبال می‌کرده‌اند. با وجود آنکه «هندی‌گویان» ـ که طرز تازه یا سبک هندی را تتبّع می‌کرده‌اند ـ بر این دسته از شاعران ایراد می‌گرفته‌اند، با اینهمه آنان به جمعِ «هندوسخنان» نپیوسته‌اند. از اینرو در مطالعات مربوط به سبک‌شناسی شعر فارسی و شناخت حوزهٔ کاربرد و استعمال سازه‌های سبک هندی، تأمّل بر شیاع طرزهای پیشین و علل گرایش به طرزهای مزبور حائز اهمیت فراوان است و شاید بتوان گفت که همین گرایشها نرمک نرمک جمع گشته و به کودتای ادبی بازگشتیان منجر شده است. به این لحاظ نیز کاروان هند اشارات بلیغ دارد. و به عبارت دیگر در کاروان هند این‌گونه از گرایشها و طرزها و

---

۱. نگارنده براساس همین نگره، دربارهٔ سبک هندی رساله‌ای پرداخته است که در آتیه، جداگانه چاپ خواهد شد.

نمونه‌های کارِ صاحبان آنها به درستی مجال انعکاس یافته است. حیران قاینی سبک عراقی را پی می‌گرفته و تتبّع خاقانی می‌کرده است (کاروان، ۳۶۲/۱)، خلقی شوشتری در پی روش انوری می‌رفته است (همانجا، ۳۸۲/۱)، قایمی مازندرانی به سیاق ابن یمین می‌سروده است (همانجا، ۱۰۸۸/۲)، گلشنی کاشانی «طرز متروک» شاعران عصر تیموری، خاصه طرز سیفی بخاری را خوش داشته است (همانجا، ۱۱۹۴/۲)، مکّی اصفهانی پسر وی مثنوی معنوی می‌کرده است (همانجا، ۱۳۳۹/۲)، میلی هروی سبک امیر خسرو و ظهیر فاریابی را تتبّع می‌کرده است (همانجا، ۱۳۸۹/۲)، نادمی اصلاً با سبک هندی آشنایی نداشته و «کلامش به طرز متقدّمین بوده» است (همانجا، ۱۴۰۵/۲) و وفائی هروی «به روش قدما» می‌سروده است (همانجا، ۱۵۲۸/۲) و ...

درست است که کاروان هند در احوال و آثار شاعران عصر صفوی است آنان که به هند رفته‌اند، اما نباید بهره‌ها و فایده‌های آن را به تاریخ ادبیات یا تاریخ شعر فارسی منحصر دانست. اگر بشود که می‌شود رقم «هزار و یک» را نشانه‌ای از «فزونی» یافت، می‌توان گفت که اثرِ مورد بحث هزار و یک فایده در ضمان دارد. مهمترین فایده‌ای که کاروان مذکور متضمّن آن است تجربه‌ای است تاریخی ـ اجتماعی که در ایران عهد صفوی، پیشینیان ما آن را معاینه کردند و با آنکه نتایجی مفید در قلمرو زبان فارسی از آن تجربه بحاصل آمد امّا پاره‌ای از عوامل انحطاط را در ایران پرورد. این تجربه که در زندگیِ روزینهٔ بسیاری از کشورهای منطقه نیز می‌تواند مورد توجّه باشد تجربه‌ای است سیاسی ـ اجتماعی و اقتصادی ـ فرهنگی. تجربه‌ای که «کاروان مهاجرت» را انبوه می‌سازد و... سلاطین صفوی با آنکه در میانشان چهره‌های مدبّر و با کفایتی چون شاه اسمعیل و شاه عباس کبیر وجود داشت اما بعضی از آنان وجوه روشن و کارساز را در آیین کشورداری درنمی‌یافتند. رفتارهای احساسی و عاطفی آنان زمینه‌های عقلانی و تدبیرهای مسلّم کشورداری را بی‌رنگ و بو ساخته بود. شخصی چون شاه عباس ـ که تدبیرهایش در میان شاهان صفوی شناخته است ـ روزی «برای گردش و شکار به نطنز رفت و در هنگام شکار، باز لَوَند که از جلدی و چابکی بسیار مورد علاقهٔ وی بود گریخته بر بام یکی از درویشان آنجا فرود آمد و نشست. شاه بنفسه بر در خانهٔ آن شخص رفت تا باز بگیرد ولی چندانکه مبالغه کرد صاحب خانه به تصوّر قزلباش ـ که چون به درون آید آزار و آسیبی به او می‌رساند ـ

در نگشود و شاه غضب کرد و حکم قتل عام فرمود...» (کاروان، ۳۵۷/۱) این‌گونه رفتارهای احساسی شاهان صفوی ـ که مکرر در عهدشان روی داده است ـ البته بر اهل فضل و کمال و ارباب علم و هنر خوش نمی‌افتاد و آنان را از زادگاهشان می‌راند. گاه این رفتارها بقدری مبتذل می‌نمود که احتمال آن البتّه بر بسیاری از سخنورانِ دانشمند آن عهد دشوار می‌نمود. چنانکه «روزی در آیین‌بندی شهر اصفهان شاه [عباس] به عتابی [تکلّو] تکلیف شرابْ‌نوشی کرد و او امتناع ورزید. یکی از حاضران اظهار داشت که وی خود را قطب می‌گوید و دم از وَلایت می‌زند. شاه گفت: من تیری به جانب او می‌اندازم اگر کارگر نشد البته قطب خواهد شد والاّ فلا. فرهادخان قرامانلو و دیگر اعیان که حضور داشتند گفتند که سلاح جنگ به انبیا و ائمّه هدی مضرت رسانیده است چه جای اقطاب. و درحالی که شاه منتظر تیر و کمان بود فرهادخان به عتابی گفت که اگر میل استخلاص داری، باید که شعری دربارهٔ رفع حرمت شراب و صفت بزم شاه بگویی، و وی در چنان وقتی این رباعی گفت:

ای شاه! ستاره خیل خورشید اقبال
وی از پی سجدهٔ تو گردون چو هلال
ایّام تو عیدست درو روزه حلال
بزم تو بهشتست، درو باده حلال

(کاروان، ۸۶۶/۲)

درگیریهای صفویان با قزلباشان نیز اسباب رنجش بسیاری را در عهد صفوی فراهم کرد. کم نیستند شاعران و سخنورانی که بر اثرِ این درگیریها خاستگاه و موطن‌شان را ترک گفتند و کاروان هند را بستند (از جمله نک: کاروان: ۷۹/۱-۸۰) تصادم و جنگهای خانه‌براندازی هم که بین صفویان و اوزبکان شیبانی هرچندگاه در خراسان روی می‌داد ماندن خراسانیان را در خاستگاهشان ناممکن می‌داشت. هنرمندانی چون امینی مشهدی ـ که در کتابخانه رضوی خدمت می‌کرد و کاغذ ابری و نیز عکس هفت رنگ را در عالم کتاب‌آرایی وضع کرد ـ بر اثرِ همین ناآرامیها مشهد را ترک گفت و به اهالی کاروان هند پیوست (کاروان، ۱۱۹/۱) اُنسی و انیسی از ادیبان طراز نخست طایفهٔ شاملو هم به علّت همین ستیزهای اوزبکان و اختناقی که در خراسان بوجود آوردند، ایران را رها کردند و به هند رفتند (همانجا، ۱۲۱/۱، ۱۲۵) ستیزهای تیز و تند مذکور ـ که مکرّر روی می‌داد ـ شرق ایران، خراسان را به

ویرانه‌ای تبدیل کرده بود، ویرانه‌ای که قدسی مشهدی آن را چنین مشاهده و توصیف کرده است:

جغد هم در کلبهٔ من جا نمی‌گیرد ز ننگ
کس ندارد یاد در عالم چنین جای خراب
کار من اندیشهٔ خامست شبها تا به روز
روزها افتاده‌ام تا شب به فکر ناصواب
داد ازین ناامنی دوران که باشد برحذر
حادثات از حادثات و انقلاب از انقلاب
بهرِ مشتی خاک هر ساعت میان این گروه
تازه می‌گردد نزاع رستم و افراسیاب

و مسلّم که در ویرانه‌ای که جغد جا نگیرد «طوطیان» و «هدهدان» و «قمریانَ»ش آنجا را مساعد برای خواندن و زمزمه کردن نمی‌یافتند و کاروان هند را می‌بستند و... پسندها و مذهبْ‌گوییهای نه‌چندان علمی و عمیق نیز در کنار این ستیزهای سیاسی بیداد می‌کرد. اتّهام نقطوی بودن و یا از «اهل نقطه» و یا از «امّتان پسیخانی» بودن، یکی از بیماریهای عقیدتی عهد صفوی است. کم نیستند فضلا و ارباب علم و دانش که در ایران عصر صفوی متهم به پیروی از آیین محمود پسیخانی گیلانی (قرن ۸ و ۹ هجری) شدند و از بیم جان به اهالی کاروان هند پیوستند. دخلی اصفهانی (نک: کاروان، ۴۰۴/۱) حیاتی کاشی (نک: همانجا، ۳۳۳/۱) شریف آملی (نک: همانجا، ۶۲۱/۱) و بسیاری دیگر از زمره شاعران و دانشمندان آن عهدند که بر اثرِ همین تهمت با کاروانِ هند، خاستگاهشان را بدرود گفتند.

این زمینه‌های ناهموار سیاسی ـ مذهبی، البتّه نابرابریهای چشمگیر اقتصادی و ناهماهنگیها و کژتابیهای ناخوش اجتماعی را نیز به دنبال داشته است. نظام اقتصاد ایران و خصوصاً خراسان در این عهد بر اثرِ ستیزه‌جوییهای سیاسی و مذهبی، پاشیده بوده است. در برخی از خانه‌ها در این عهد، سفیدروی‌ترین چیزهای که دردسترس مردم مانده است «دیگ مطبخ»شان بوده است، بسیاری از اهل فضل و دانش فقط «درس مفلسی» را تکرار می‌کرده‌اند. دولت حتّی از عهده پرداخت معاش و حقوق کارکنانش هم برنمی‌آمده است. به هر حال، اقتصاد عصر صفوی هرچه باشد، این قصیدهٔ قدسی، بی‌گمان بهترین و روشنترین توصیفی را که می‌توان از اقتصاد آن

دوره کرد، دربر دارد:

شود زکاوش مژگان چو خانهٔ زنبور
کشند شکل درم گربه فرض بر دیوار
برای شکوه تنخواه و نالهٔ مردم
بزرگ و خرد هماواز همچو موسیقار
اگر نه شربت دینار شد تمام، چرا
به کار خسته کند زهر چشم، شربتْ‌دار؟
رواج مطبخ اگر این چنین بود، نبود
سفید روی تر از دیگ، کس به شهرودیار
مدرّسی که نیابد وظیفهٔ تدریس
نمی‌کند بجز از درس مفلسی تکرار
مؤذنان پی مرسوم خود اذان خوانند
چو آن کسی که عزیزیش می‌رود ز دیار
چه عذر باشد امسال پیش فرّاشان؟
که رفته بر سر جاروبشان وظیفهٔ پار
جماعتی که درین روضه حافظ دَورند
به آن رسیده که دوران زننده در بازار...
برای ثبت براتی وظیفه‌خوران را
ز نقد و جنس چه یک حبّه و چه یک دینار
به ساق عرش رسد ساق موزه بر درها
زپای بیوه زن افتد زبسکه پای افزار
از آن وظیفه چه خیزد که پاره باید کرد
هزار کفش برای برات صد دینار
خزانه دار که رنگ زرش به جای زرست
به کار خود شده حیران چو صورت دیوار

این وضع اقتصادی ایران اتفاقاً در روزگاری رخ نمود که در جانب شرقی آن، در هند، اقتصادی شکوفا و توانمند روی به سوی رشد بیشتر داشت. رشد اقتصادی هند و غنا و ثروت مادی آن در آن ایام درست نقطهٔ مقابل رکود و فقر اقتصادی ایران تلقی

می‌شد تا جایی که اهالی کاروان هند تصوّر می‌کردند که فقر آنان فقط در هند برطرف می‌شود و به قول اشرف مازندرانی:

هرکه از ایران به هند آید تصور می‌کند
این که چون کوکب به شب در هند زر پاشیده است

البته این یک تصوّر نبوده است یک واقعیت و یک عینیت اقتصادی بوده است، واقعیتی که شعرِ بیشترینهٔ اهالی کاروان هند آن را تصویر کرده است. قدسی، صمیمی‌ترین شاعر و راست‌اندیش‌ترین فردِ این کاروان است. او می‌گوید:

برگ سفر بساز تو هم، مرده نیستی
بیهوده چند مانع رزقت شود حجاب؟
هر روز می‌روند گروهی ازین دیار
بی‌توشهٔ توکّل و عریان چو آفتاب
تا باز کرده‌اند نظر، بازگشته‌اند
با مکنتی که عاجزشان کرده در حساب

(کاروان، ۱۱۰۴/۲)

با آنکه اهالی کاروان هند، اگر «نان جوی در ایرانِ قناعت» می‌یافته‌اند «عزم سفرِ هند طمع» را مایهٔ عار می‌دانسته‌اند (نک: همانجا، ۱۱۰۵/۲) با اینهمه فرار از فقر «اینجایی» و دست یافتن به «غنای آنجایی» سودای همگانی شده بود، سودای همهٔ اهالی کاروان هند:

همچو عزم سفر هند که در هر دل هست
رقص سودای تو در هیچ سری نیست که نیست

بدیهی است که اوضاع اقتصادی مذکور، نظام اجتماعی ـ فرهنگی را نیز از سلامت و صحت بدر برده بود. نظر آقای گلچین درست است که سلاطین صفوی خود یک پا هنرمند و شاعر و نقاش و امثال اینها بوده‌اند و این نظر آقای گلچین هم درست است که آنان به هنرمندان و سخنوران اعتنا می‌کرده‌اند (کاروان، ۱ / هشت ـ نوزده) امّا این نظرها، به تنهایی، فلسفهٔ انبوه شدنِ کاروان هند را تعلیل نمی‌کند. وضع اقتصادی ایران صفوی، نگرهٔ اجتماعی را نسبت به فکر و فرهنگ دچار نخوت و سستی کرد و دید اجتماع را نسبت به هنر و هنرمند محدود به پسندهای خاص صفویان ساخت. جامعه ایران در آن عهد چندان به استعدادهایش توجّه نداشت.

دیگر توانِ جذب و نگاهداری هنر و هنرمند را در گسترهٔ پهناور ایران در خود نمی‌دید. البتهٔ نظر براون نیز مبتنی بر این که «چشم و پای شعرای طامع بیشتر متوجه و رهسپار دهلی بود»[1] درست نمی‌نماید چرا که بسیاری از اهالی کاروان هند، همچنانکه مکرر تلمیح کردم «ایران قناعت» را بر «هند طمع» ترجیح می‌دادند، با این همه، این دسته از مسافران کاروان هند را هم بینش اجتماعی عهد صفوی نگران می‌کرده است و مضطرب. بینشی که از اقتصاد پاشیدهٔ آن عهد برخاسته بود و استعدادهای شاعران دانشمندی چون قدسی مشهدی و اشرف مازندرانی و صائب و اشباه و اقران آنها را درنمی‌یافت و بزرگ نمی‌داشت. این که قدسی تصریح دارد:

من که در ایران نمی‌آیم بکار هیچ کس
با چه استعداد سوی هند ازایران می‌روم؟

صرف‌نظر از ایهام آن در مصراع دوم، همانند این بیت صائب است که:

گفتم مگر زهند شود بخت تیره سبز
این خاک هم علاوهٔ بختِ سیاه شد

و نیز مؤیّد این دو بیت اشرف مازندرانی:

ایران نه رواجْ‌بخشِ دانا باشد
هرچند که اسباب مهیا باشد
در هند بود هنروران را شهرت
شب روشنیِ چراغ پیدا باشد

و این همه تأکید دارد که اوضاع سیاسی ـ مذهبی عهد صفوی بحران اقتصادی ـ اجتماعی را درپی داشته است و اندیشهٔ بستنِ کاروان هند را در میان مردم قوّت می‌داده است. درست است که اهالی کاروان مذکور، هند را سرزمین غریب می‌پنداشته‌اند و غنا و ثروت و جاه و مقام و اعتبارشان در آنجا هم «درد غربت» را از سینهٔ آنان دور نمی‌داشته است و به قول خودشان:

ــ به غربت اندر اگر سیم و زر فراوانست
هنوز هم وطن خویش و بیت احزان به

---

۱. تاریخ ادبیات ایران، به نقل از کاروان هند، ۱ / دوازده.

ـ یکباره از وطن نتوان برگرفت دل
در غربتم اگرچه فزونست اعتبار
ـ به خاک هند چه سنجی دیار ایران را؟
به خاک تیره برابر مکن گلستان را
ـ میخانه نشینیَم نه از باده‌پرستیست
از دل نتوان کرد برون حبّ وطن را

امّا قدر مسلّم این است که آنان رفتند و با رفتن خود بسیاری از «اسلامیات» و «ایرانیات» را نیز به هند بردند و... یکی از فواید درخورِ وارسی کاروان هند، موضوع «بُرده» و متاعی است فرهنگی، که مسافران کاروان مذکور به شبه قاره برده‌اند. یکی از برده‌های اهالی کاروان هند، آداب و پسندها و دیدگاه علمی و مذهبی است. برخی از مسافران مذکور از خاندانهای مشهورِ مذهبی ایران بوده‌اند و برخی در نزد دانشمندان طراز نخست آن دوره، آموزشهای علوم مذهبی دیده بودند. اشرف مازندرانی از خاندان مشهور مجلسی بوده است و در هند به زیب‌النسا بیگم آموزش می‌داده است (نک: کاروان، ۶۲/۱). علیرضا تجلی از تلامذه ممتاز آقا حسین خوانساری بوده است و آموزگار ابراهیم‌خان در شبه قاره (همانجا، ۲۰۱/۱). قاضی نورالله شوشتری منصب قضاوت برعهده داشته است (همانجا، ۱۴۶۸/۲). مسلّم است که این دانشمندان شیعی، تشیّع را که چند قرن پیش از آنان در شبهٔ قاره شناخته بوده، همراه با پسندهای عصری و متأخّرش برای مردم آن سرزمین به ارمغان برده‌اند. حتّی کسانی چون میرمحمد مؤمن سمّاکی که در ایران آن روزگار آرایشان در خصوص تقریبِ مذاهب چونان الحاد و زندقه تلقی می‌شد، توانستند در شبه قاره نقد و نظرهای مذهبی خود را بگسترانند (نک: کاروان، ۱۳۷۲/۲). سوای آرای شیعی، برخی پسندها و آداب و آرای دیگر مذاهب و فرق نیز با همین مسافران و در همین دوره به هند رفته است. از جملهٔ این فرقه‌ها فرقهٔ نقطوی است که توسط میرعلی اکبر کاشی به آن کشور برده و به دیوانیان آنجا شناخته شد (نک: کاروان، ۲۲۱/۱-۲۲۳). شناخت اساطیر و فرهنگ باستان ایران نیز در شبه قاره هرچند مدیون مهاجرت «پارسیان» است اما در این دوره این شناخت در ابعاد فرهنگی آن به ارباب فضل و ادب بیشتر معرفی شد. در همین دوره بود که تقی شوشتری در هند شاهنامهٔ فردوسی را به نثر تحریر کرد. و این شاید نخستین روایتی باشد به نثر، که از

مثنوی فردوسی صورت پذیرفته است هرچند ادیبان آن خطّه می‌پنداشته‌اند که شوشتری «قماش را به پلاس بدل می‌کند و ریسمان را پنبه می‌سازد». (کاروان، ۲۵۱/۱)

یکی از متاع مهم فرهنگی که اهالی کاروان مزبور با خود به هند بردند فنون نسخه‌نویسی و کتاب‌آرایی بود. البته خیلی پیش از این کاروان، فنون مذکور در شبه قاره شناخته بود امّا با انتقال آگاهیهایی که این مسافران داشتند، شناخت مورد بحث دقیقتر و گسترده‌تر شد. امینی مشهدی، باقر شیرازی، راقم مشهدی، قاطعی هروی هریک در زمینه‌های قطّاعی و وصّالی، کاغذگری و ابداع کاغذ ابری و الوان و عکس هفت‌رنگ و تذهیب و تجلید در شبه قاره اهتمامی بلند داشته‌اند. و اینان هنرورانی بوده‌اند که عموماً در بطنِ مکاتب هنری خراسان و فارس پرورده شده و آیین کتاب‌آرایی را در هند رونق دادند (نک: کاروان، ۱۱۹/۱؛ ۱۴۲، ۱۹۳، ۲۷۲، ۴۳۱، ۸۵/۲) علاوه بر اینها بسیاری از نستعلیق‌نویسان، شکسته‌نویسان، جَلْدنویسان و بطور کلی خوشنویسان خراسان و ایران با همین کاروان به هند رفته‌اند و دامنهٔ نسخه‌نویسی و کتاب‌سازی را در شبه قاره، پهناورتر کرده‌اند. کاروان هند گلچین مشحون است از نام و نشان سخنورانی که در آن سرزمین به شغل خوشنویسی در کتابخانه‌های رسمی و یا در ورّاقیهای مردمی مشغولی داشته‌اند. (از جمله نک: ۱۴۱/۱، ۲۰۶، ۲۵۴، ۳۰۷، ۳۷۴، ۴۱۷، ۵۹۴، ۸۶۲، ۹۰۱، ۹۰۵، ۹۱۳، ۹۱۵/۲، ۱۱۳۶، ۱۱۶۳، ۱۳۸۰ و دیگر صفحات). انتقال انبانِ نسخه‌نویس و مذهب و مصور به شبه قاره البتّه انعکاسی دیگر نیز داشته است که می‌توان از آن به عنوان شناسه و ممیّزه‌ای در تاریخ ادب فارسی بهره برد. از آنجا که ارباب فنون نسخه‌نویسی و کتاب‌آرایی عموماً اهل شعر و شاعری بوده‌اند بدیهی است که تجربه‌های شاعرانه‌شان را با مصطلحات مجرَّب‌شان بظهور می‌رسانیده‌اند. به همین جهت است که شعرِ فارسی سبک هندی مملو است از تصویرهای شاعرانه‌ای که با مصطلحات فنون مذکور تبیین شده است تا جایی که دقیقاً می‌توان گفت: یکی از شناسه‌ها و سازه‌های ساختاری در شعر فارسیِ سبک هندی وجودِ وفور اصطلاحات مذکور است که البتّه شاعران آن عهد در بسیاری از موارد هم واژگان کتاب‌آرایی را با توانایی قابل تقدیر با تجربه‌ها و مضمونهای شاعرانه‌شان جوش داده‌اند بطوری که اگر آن اصطلاح را از شعرشان جدا کنیم تجربهٔ آنان عمقِ

جمال‌شناسیک خود را از دست می‌دهد[۱]. مانند این بیت دانش مشهدی:

دردِ دلی به کاغذ ابری رقم کنیم
شاید که پی به دیدهٔ گریان ما برد



راهی را که تا اینجا با «کاروان هند» آمدیم البتّه کوتاه بوده است و فقط پاره‌ای از منازل و رباطهای آن را در این گفتار دیده‌ایم و به بحث و بررسی دربارهٔ آنها پرداخته‌ایم. بدون تردید اگر راه «کاروان هند» در مجالی وسیع رفته شود بسیاری از مناظر و مظاهر ارزشمند دیگری دارد درخور تأمّل. اما باید دانست: همچنان که آقای گلچین مقدمهٔ این راه را ـ که تفتیش احوال و آثار اهالی کاروان هند را در دوره‌های غزنوی، سلجوقی، مغول و ایلخانی و تیموری تضمین می‌کند ـ نرفته‌اند و باید رفته شود، پایانه و مؤخّره راه را نیز با «کاروانِ هند» خود نسپرده‌اند. پس از دورهٔ مورد نظر مؤلّف، کاروان هند همچنان از ایران بسته می‌شد و به هند می‌رفت، چه در پایان عهد صفوی، و چه در عهد افشاری و زندی و قاجاری، که تنقیب این قسمت از طریقِ کاروان هند در تاریخ ادب و فرهنگ ما البته قابل تحقیق است و کتابی هم حجم «کاروان هند» بوجود می‌آورد. علاوه بر مقدمه و مؤخّرهٔ کاروان هند که مورد نظر مؤلف نبوده است، برخی از اهالی کاروان هند نیز که در دورهٔ مطالعهٔ مؤلّفِ «کاروانِ هند» قرار می‌گیرند، در این اثر به نام و نشان و احوال و آثارشان توجّه نشده است. البته برخی از «فائت»های «کاروان هند» به دلیل این بوده است که مؤلف بدرستی می‌دانسته است که آنان در راستهٔ کاروان هند نبوده و به هند نرفته‌اند هرچند که تذکره‌نگاران به تواتر، بعضی از آنان را از مسافران کاروانِ هند دانسته‌اند مانند ناظم هروی، که بی‌تردید آرزوی به هند رفتن او ـ که در دیوانش دیده می‌شود ـ باعث شده است تا ارباب تذکره او را از اهالی کاروان هند محسوب دارند. البتّه جا داشت که مؤلف این دسته از اهالی کاروان هند را در بخشِ «مشکوکِ کاروان هند» (۱۵۶۵/۲-۱۵۸۲) مورد بررسی قرار می‌داد و منشأ اخباری را که سفر هندشان را آگاهانه یا ناآگاهانه جعل کرده‌اند، نشان می‌داد و بی‌پایگی تواتر تذکره‌ها را در این

---

۱. برای بحث مفصّلتر در این زمینه ← مقدمه من بر کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی، مشهد، ۱۳۷۱، ص ۳۲ و ۸۱.

زمینه تفسیر می‌کرد. چنانکه منشأ خبر مجعول سفر ناظم هروی به هند همچنانکه گفتیم، اشعار خود اوست که ارباب تذکره را فریبانده و آن خبر را به تواتر رسانده است. و این است آن ابیات:

چنان مشتاق بال‌افشانی هندم که در ایران
ز زلف مهوشان صد دام گستردند و آزادم
چنان دلگیرم از بیقدریِ آبادِ وطن ناظم
که هنگام وداع جانگدازِ دوستان شادم[۱]

سوای آن هنوز هستند مسافرانی که در دورهٔ مطالعهٔ مؤلّف «کاروان هند» به شبه قاره رفته‌اند و نام و نشان آنان در کاروانِ گلچین نیامده است. از آن جمله است بدیع سمرقندی که «در علم تاریخ و معمّا و دیگر فنون غریبه مناسبت لایقه داشت، از وطن خود به ممالک دکن رسیده در بلده خیبر به عزّت و اعتبار تا آخر حیات بسر برد...»[۲]. و از همین قبیله است میر محمدکاظم فایق تونی «که به زمانِ عالم‌گیر از تون به هندوستان» رفته است[۳].

در همین جا باید تصریح شود که مؤلّف محترم در مقدمهٔ خود متذکّر نشده‌اند که کاروان هند را در چه مقطعی از تاریخ پی گرفته‌اند. عنوان توضیحی پشت جلد کتاب، عنوانی است کلّی که شاعران همه عصر صفوی را دربرمی‌گیرد. تصور می‌کنم که این عنوان توضیحی را ناشر پیشنهاد کرده باشد. به هر حال مقدمهٔ مؤلف تاریخی معین برای دورهٔ مورد مطالعه‌اش ارائه نداده است. اگر عنوان توضیحی را معیار سنجش دورهٔ مورد نظر مؤلّف تلقی کنیم، بی‌گمان چندین سخنور دیگر در زمرهٔ اهالی کاروان هند قرار می‌گیرند.

برخی از مدخلهای «کاروان هند» هم البته به حدّ اتقان نرسیده است. (نک: کاروان، مدخلهای بهاری قمی، ۱۷۳/۱؛ تقی کاشانی، ۲۵۳/۱؛ امین هروی، ۱۲۰/۱ و غیره) این‌گونه از مدخلها را آقای گلچین به کمال استقصا کرده‌اند و این که شامل وصف صفت «اتقان» نمی‌شود البته ناشی از نقص و نااستواری مآخذ عصری است

---

۱. دیوان ناظم هروی، نسخهٔ خطی موزهٔ کابل.
۲. قدرت الله گوپاموی، نتائج الافکار، بمبئی، ۱۳۳۶، ص ۱۱۸.
۳. نک: علی ابراهیم‌خان، صحف ابراهیم، پتنه، ۱۹۸۱ م، ص ۷۵.

اما مدخلهایی هم هست که اسناد عصری و متأخّر اطلاعات ما را دربارهٔ آنها فرامی‌برد. مانند مدخل ایزدی یزدی (کاروان ۱۳۸/۱) که اشارتِ هدایت دربارهٔ او مبتنی بر این که «در زمانِ اکبرشاه به هندوستان رفته است»[1] مندرجات «کاروان هند» را درباره او به تاریخ پیوند می‌زند. و از همین گونه است مدخل راهب اصفهانی (کاروان، ۴۳۷/۱) که ترجمه او در تذکرةالمعاصرین محمدعلی حزین البته عرض و طولی دقیق دارد[2]، که مدخلِ او را در «کاروان هند» دقیقاً تکمیل می‌کند.

پیش از این، از ژرفی و شگرفی نقد و نظر آقای گلچین که در لابلای کاروان هندش آمده است یاد کردیم، در نقد و نظرهای مؤلف بندرت می‌توان نکته‌ای دید که از دقّت و وسواس عالمانهٔ او بهره نبرده باشد. در یک مورد ضبطِ «دَرْشَنی» را به «دَرْسَنی» تصحیح کرده و نوشته‌اند: «اصل: درشنی، و غلط چاپ است» (کاروان، ۱۱۷/۱، ج ۳). دَرْشَنی با شین، منسوب است به دَرْشَن، و آن دریچهٔ مکانی بوده است که پادشاه در آنجا می‌نشسته و از آن دریچه سر بدر می‌آورده تا اتباع و پیروان او، او را ببینند[3]. این ضبط هم با «سین» و هم با «شین» رواج داشته است و در فرهنگنامه‌های فارسی ـ که در هند تألیف شده است ـ هر دو ضبط آمده است و البته ضبط آن با «شین» «غلط چاپی» نیست بلکه از مقولهٔ تبدیلات آوایی است که صامت / سین / به / شین / تبدیل شده است.

کاروان هند به روش الفبائی و برپایهٔ شهرت و تخلص شاعرانهٔ اهالی آن تنظیم شده است اما این روش که در درونِ خود وجه ارجاعی را نیز توصیه می‌کند، در طرزِ کار مؤلف ملحوظ نبوده است. به تصور نگارنده وجه ارجاعی در روش الفبائی، مکمل طرز تدوین و تنظیم است، خاصه که عده‌ای از صاحبانِ مدخلهای کاروان هند دارای دو شهرت شاعرانه بوده‌اند. تجلّی گیلانی (کاروان، ۲۰۶/۱) نخست «خاوری» تخلّص می‌کرده و حتّی در برخی تذکره‌های عصری نیز ذیل «خاوری» در حرف /خ / از او یاد شده است. ترابی مشهدی (کاروان، ۲۱۳/۱) در آغاز شاعری «فطرت» تخلص می‌نموده است و فطرت مشهدی (همانجا، ۱۰۲۶/۲) که بعدها «موسوی» شهرت یافته است، و تسلی لرستانی (همانجا، ۲۱۹/۱) که نخست به «حفظی»

۱. ریاض العارفین، ص ۵۲.
۲. نک : صحف ابراهیم، ص ۷۵.
۳. نک : آنندراج، فرهنگ؛ بدوانی، منتخب التواریخ، ۱۱۸/۱.

متخلّص بوده، و تقی شوشتری (همانجا، ۱/۲۵۱-۲۵۲) که تخلّص «غیور» را نیز داشته داشت و نیز نمونه‌های دیگر، که همهٔ آنان در روشِ مؤلف کاروان هند، ذیل حرف خاص خود مطرح شده‌اند اما شهرتِ آنان به تخلّص دیگر ـ که بی‌گمان یکی از اسباب التباس هم به نزد ارباب تذکره همین دو تخلّص داشتن آنان بوده است ـ و نیز روش مؤلّف، ایجاب می‌کرده است که آنان در ذیل تخلّص متروکشان نیز مطرح گردند و به تخلّص مشهورشان ـ که مدخل اصلی قرار گرفت است ـ ارجاع شوند، خاصّه که روش ارجاعی در فهرستهای پایانی کتاب هم مدّ نظر مؤلّف نبوده است. و البته این کمبودی است که باید در چاپهای دیگر کاروان هند رفع شود.

فهرستهای کاروان هند با آنکه جامعیت دارد و کلیدهای قفل متن را در دسترسِ خواننده می‌گذارد اما جای دو فهرست مهم در جمع فهرستها خالی می‌نماید و آن فهرست ساختارهای تاریخیِ زبان و واژگان ادبی، علمی، و معارف دینی است و هم فهرستِ نمایه‌وارِ ابیات؛ چراکه متنِ کاروان هند، همچنانکه گفتیم متضمن نصّ نظم و نثر یک دورهٔ ادبی و فرهنگی است که کمتر به آن پرداخته‌ایم. از اینرو فرهنگنامهٔ این کتاب می‌تواند به لحاظ تحقیقات زبان‌شناسیِ تاریخی و گونه‌ای، و نیز به اعتبارِ مطالعات واژگان معارف دینی و تاریخی و دیوانی حائز اهمیّت بسیار باشد، البتّه فهرستْ‌گونه‌ای که به نام «فرهنگ لغات» (۱۶۶۷/۲-۱۶۷۵) بر این کتاب تهیه شده است هرگز جای فرهنگنامهٔ مذکور را پُر نمی‌دارد.

با همه اینها، کاروان هند، بابی بزرگ بر روی تحقیقات و مطالعات ادبی، تاریخی، سیاسی در قلمرو زبان و فرهنگ فارسی در عهد صفوی گشوده است، بابی که مقدمه و مؤخرهٔ آن نیز اگر فراهم گردد البتّه یکی از اقالیم فرهنگی ایران و شرق جهان اسلام با آن فتح می‌شود. فتحی که بخش فرازمندِ آن به دست آقای گلچین میسّر شده است.

دست گلچین می‌گرفتم دست اگر می‌داشتم
نیست از مستی چو گل در پنجه گیرایی مرا

معجم مؤلّفی الشیعه و پیوندِ آن با الذریعه

محقَّق است و مسلَّم که «الذریعة إلی تصانیف الشیعة» یکی از مآخذی ارزنده، در کتابشناسی کتابهای فارسی و عربی، و نیز اندکی ترکی و اردوست، ولیکن اثرِ مزبور برای ادامهٔ حیات و کارکردِ مؤثّرش نیاز به تسنید و تحریری دقیق و روشْ‌دار (Methodic) دارد، بطوریکه نخست از نظر زبانی، کتابها ممتاز گردد و پس از آن از نظرِ موضوعی و تاریخی مرتّب شود، و یافته‌های تازه و مفیدی که پس از مرحوم مؤلِّف دستیاب شده، ضمیمه گردد، و لغزشها و اشتباهات موجود رفع شود، و نیز بخشهای دوگانهٔ کتابشناسی و نسخه‌شناسیِ عنوانها، با استناد به اسناد معتبر نموده شود و نسخه‌های شناخته شده‌ای که در آن اثر، مذکور نیست، ذکر شود و دیگر تناقضها و نقصها مرتفع گردد. نگارندهٔ این سطور درین خصوص گفتاری مفصّل پرداخته است که در آتیه عرضه خواهد شد؛ و اُمّا تاکنون بر الذریعه چهار اثرِ فهرستی و کتابشناسی دیگر ساخته‌اند[1]: یکی از آنها «معجم مؤلِّفی الشیعة» است که به اهتمام آقای علی فاضل قاینی نجفی فراهم آمده، بطوریکه فراهم‌آورنده خواسته است تا فهرستواره‌ای از نام کسان و نگاشته‌های آنان از الذریعه بدست دهد.

باری با آنکه بعضی از مجلّدات الذریعه دارای فهرستِ الفبائی نام کسان هست، ولیکن اگر فهرستواره‌ای جامع و دقیق و علمی بر مجلّدات بیست و پنجگانهٔ آن کتاب تهیه شود، می‌تواند پژوهنده و مراجعه‌کننده به آن کتاب را مدد دهد و از ضیاع

---

۱. کارهای انجام شده بر الذریعه عبارتند از: (۱) فهرست موضوعی از کتابهایی که در الذریعه آمده است. (۲) معجم مؤلّفی الشیعة از علی فاضل قاینی نجفی، تهران، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۴۰۵ ق. (۳) مستدرک الذریعه، از سید احمد حسینی اشکوری، مشهد، آستان قدس رضوی، زیر چاپ. (۴) کتابی در اعلام الذریعه، تألیف ع . ن . منزوی، که هنوز چاپ نشده است و بنده نیز نام دقیق آن را نمی‌دانم.

وقت او جلوگیری کند؛ أمّا معجم مورد بحث هرچند به همین نیّت فراهم آمده، لیکن بجهت آنکه فراهم‌آورنده، شیوه و روشی علمی در ساختن آن مدّ نظر نداشته، آن‌چنان که باید، از جور این کار مأجور نخواهد بود.

فراهم‌آورندهٔ فهرستوارهٔ مزبور، در مقدّمهٔ خود گفته است که کارش را براساس شهرت صاحب ترجمه تدوین و تنظیم کرده، و پس از آن اسم او را با توجّه به ترتیب حروف آورده است[۱]. در خصوص شقّ اوّل سخن مؤلّف باید گفت که: مراد از شهرت صاحبان ترجمه و شخصیتهای فرهنگی، آن قسمت از اسم، لقب، کنیه و نسبت آنهاست به شهری، که در میان ارباب کتاب و اصحاب قلم رایج و معمول است، درحالی که مؤلّف، جز در مواردی معدود، هرگز به شهرتِ زبانگرد و رایج صاحبانِ ترجمه توجّه نداشته، و در مواردی زیاد نیز از شهرت معمول آنان ناآگاه بوده، و فقط به قسمت پایانی و نسبت آنان به شهری و منطقه‌ای توجّه کرده است،که بدون تردید این شیوهٔ نگاشتنِ فهرستواره، نه‌تنها از سرعت در مراجعات پژوهشی جلوگیری می‌کند، بلکه وقتی بیشتر نیز می‌طلبد، و در نتیجه مقصود اصلی و اساسی این‌گونه فهرستواره‌ها فراموش می‌شود و محلِّ بهره‌برداری قرار نمی‌گیرد. بطور مثال در معجم آقای قاینی، ذیل «شیرازی»، ۱۲۷ شخصیت عنوان شده‌اند، آن‌چنان که مؤلّف گاهی از ذکر صورت انتساب صاحب ترجمه به شهرِ اصلی او نیز احتراز کرده، و از او با نسبتی که به شهری دیگر توطّن گزیده، یاد کرده است. مانند عبدالرزاق گیلانی شیرازی، که در معجم مورد بحث ذیل «شیرازی» آمده است. در صورتیکه اگر فراهم‌آورنده، هریک از «شیرازیان» را با شهرت معمول آنها ذکر می‌کرد، فهرست او بیشتر مورد توجّه و مراجعه قرار می‌گرفت.

نیز مؤلّف به شقِّ دوم روشِ خود که در مقدّمه یادکرده است یعنی آوردنِ اسم مؤلّف؛ ترتیب الفبائی را رعایت نکرده؛ زیرا درین مورد، القاب، کنیٰ و اسامی را باهم درآمیخته، و بدون هیچ‌گونه مشخصه و ممیِّزه‌ای میان لقبها، کنیه‌ها و اسمها به ذکر آنها پرداخته است. این شیوهٔ مؤلّف، سبب شده که خواننده برای یافتنِ یکی از اعلام مورد نظر، باید تمامی بخش مربوط را وارسی کند و بخواند، تا به مقصود و مطلوب برسد. یعنی، مثلاً، رسیدن به بابارکنا شیرازی (رکن‌الدین مسعود بن عبدالله) مستلزم

---

۱. و قد بأت بذکر شهرة المترجم له، ثمّ اسمه علی ترتیب الحروف. معجم مؤلّفی الشیعة، ص ۴.

اینست که به (۱۷۲) عنوان «شیرازی» نظر بیندازیم تا به او، و مؤلَّفه‌اش برسیم.

و شگفت‌تر از آن اینکه حتّی در مواردی، ترتیب الفبائی در شهرت اعلام نیز رعایت نشده، و تقدیم و تأخیر دیده می‌شود. مثلاً در معجم مورد بحث، اوّل می‌رسیم به «جوینی»، و پس از آن راه می‌یابیم به «جوهری»! (ص ۱۲۵).

همچنان که گفته شد، مؤلّف از شهرت رایج، معمول و مکتوب اعلام و شخصیتهای فرهنگی و علمی، آگاهی نداشته، و شهرت آنان را به ذوق و سلیقهٔ خودش اختیار و انتخاب کرده است. و مسلّم است که اعمال کردنِ چنین روشی در کارهای فهرستی، چقدر از ارزش تلاش و زحمت فهرست‌نگار می‌کاهد، و فهرست او را از محلِّ مراجعه بدور می‌دارد. مگر نه اینست که چنین کارهایی، فقط برای جلوگیری از ضیاع وقت ساخته و پرداخته می‌شود؟! به هر حال برای مثال کافی است که به دو نمونهٔ زیر اشاره کنم:

(۱) در معجم مورد بحث، رکن‌الدین احمد بیابانکی معروف به علاءالدّوله سمنانی (م ۷۳۶) را ـ که خودش به شهرت خود توجّه داده، و در میان اهل کتاب از سدهٔ هشتم تا روزگارِ ما با همان شهرت، یعنی علاءالدوله مشهور است ـ باید در ذیل بیابانکی (ص ۸۳) بجوییم، نه ذیل علاءالدوله و نه ذیل سمنانی.

(۲) و مرحوم محمود فرّخ از معاصرانِ بنام را باید ذیل «جواهری» (ص ۱۲۴) جست‌وجو کنیم نه ذیل «فرخ» که شهرت معمول و رایج اوست[۱].

مهمتر از آنچه در شیوه و روش مؤلّف معجم مؤلّفی الشیعة گفتیم، اینست که ایشان از مؤلِّفانِ غیرشیعی و «منحرف» که مرحوم آغابزرگ طهرانی در الذریعه از آنان و نگاشته‌هایشان یادکرده، احترازکرده، و فقط به ذکر مؤلِّفان شیعی و نگاشته‌هایشان توجّه داشته است. چنانچه در مقدّمه (ص ۴) می‌نویسد: «وقد راعیت الأمانة العلمیة فلم اذکر ماکان من المؤلّفین من غیر الشیعة أو ماکان من المنحرفین».

باید گفت که این نظریست وحشتناک، که بسیاری از محقّقان روزگار ما در

۱. نیز فراهم‌آورندهٔ فهرستوارهٔ مورد بحث از شیوهٔ ارجاعی سگانه در صورتهای مختلف اسامی، القاب و شهرتها در معجم خود یادکرده است حالانکه این شیوه ـ اگر ملحوظ ایشان می‌بود ـ سبب می‌شد که نه‌تنها فهرستی دیگر در پایان کتاب الحاق نگردد، بل مشکلی که ناشی از عدم تسلّط مؤلِّف است از فن فهرست‌نگاری، حل می‌شد.

خصوص الذریعه عنوان می‌کنند، و برای روشن شدن این مطلب، باید قلم را «لختی بگریانیم» و مطلب را پیدا و آشکار سازیم تا اگر بغرض ادامهٔ حیات الذریعه، از آن اثر ارزنده، تحریر و تسنیدی عالمانه عنوان شود، آنگونه که مؤلّف معجم مورد بحث عمل کرده است، روش و شیوهٔ او تتبّع نشود.

می‌دانیم که پیش از مرحوم آغابزرگ، اعجاز حسین، فهرستی ساخت دقیق، در تعریف نگاشته‌های شیعه امامیه، به نام «کشف الحجب والأستار»[1]، که آغابزرگ آن را در الذریعه گنجانید، و آن اثرِ مفید و جامع را با توجّه به دو نظر زیر بوجود آورد: یکی اینکه آغا بزرگ جانب مذهب مؤلّفان و نگاشته‌های آنان را متوجّه بوده، و دیگر آنکه به نگاشته‌های عده‌ای از مؤلّفانِ خالی از عصبیت مذهبی ـ یعنی خواص محقّقان اهل سنّت و جماعت ـ نظر داشته است.

آغابزرگ در مورد نظر دوم بدور از تحقیق[2] عمل نکرده، بلکه براساسِ تدقیق و تتبُّع در نگاشته‌های مؤلّفانِ غیرشیعی، و آراء شیعی آنان، از آثارشان یاد کرده است. چنانچه اگر می‌بینیم که در الذریعه از آثار و مؤلّفات علاءالدوله سمنانی یاد شده[3]، مؤلّف به رسالهٔ «مناظر المحاضر للناظر الحاضر» او، که در شرح واقعهٔ غدیر خم است توجّه داشته. و نیز چون از سعدالدین حمّویه (م ۶۵۰) و آثار او یاد کرده[4]، این نکته را متوجّه بوده که او در خصوص حضرت حجّت (ع) کتابها ساخته است[5]. درحالی که فراهم‌آورندهٔ معجم مؤلّفی الشیعة اختیار و انتخابی که درین خصوص کرده، یعنی بظنّ خود عده‌ای را شیعی پنداشته و ذکرشان را آورده، و عده‌ای را غیرشیعی گرفته و نام آنها را نیاورده؛ هرگز به تحقیق و پژوهش نپرداخته است. از اینرو در معجم وی ذکر علاءالدوله سمنانی هست، حالانکه آغابزرگ بجهتِ وجود برخی از آراء شیعی نگاشته‌هایش، از آثارِ او بعنوان تصانیف شیعه یاد کرده، و اگر بر

---

۱. کشف الحجب والأستار عن احوال الکتب والأسفار، از سید امیر اعجاز حسین، کلکته ۱۳۳۰ ق.

۲. البته مواردی هست که می‌نمایاند که آغابزرگ طهرانی، و یا همکار ایشان ـ آقای ن . ع . منزوی ـ کتاب را ندیده‌اند و از مذهب عده‌ای از مؤلّفان نیز اطلاع دقیق نداشته‌اند و براساس فهرستهای پیش از خود، به ذکر آنها پرداخته‌اند.

۳. بنگرید به: الذریعه ۱۷۵/۳، ۲۶۰/۱۱، ۲۵۱/۱۵، ۲۳۷/۲۰.

۴. أیضاً ۱۲۴/۲۱.

۵. بنگرید به: مقدمهٔ نگارنده بر المصباح فی التصوّف.

این تصوّر و پندارِ وحشتناک باشیم که این چنین اعلام الذریعه را طرد و ترک کنیم، بایسته است که علاءالدوله سمانی را نیز متذکر نشویم؛ زیرا وی در رسالهٔ «مالابدّ فی‌الدّین» و نیز در باب ششم العروة لأهل الخلوة والجلوة، بصراحت از شافعی بودنِ خود یاد کرده است[1].

نیز در معجم مورد بحث، ذکر صدرالدین ابراهیم فرزند سعدالدین حمّویه (ص ۱۴۷) هست، ولی سعدالدین حمّویه طرد شده، حالانکه پدر و فرزند از شافعیانند، و آثار و آراء شیعی دارند، و صاحبِ الذریعه نیز با توجّه به همین آثار و آراء از آنان و نگاشته‌هایشان یاد کرده است.

و هم مرحوم آغابزرگ با توجّه به آراء و آثار شیعی مؤلّفان اهل سنّت، از حسین‌بن معین‌الدین میبدی (م ۹۱۰) و نگاشته‌هایش در الذریعه یاد کرده است[2] که در معجم مورد بحث نیز ذکر او و آثارش آمده (ص ۴۰۶)؛ درحالی که با توجّه به روشی که آقای قاینی در مقدّمهٔ خود گفته است، یعنی طرد مؤلّفان غیرشیعی، می‌بایست که ازین میبدی یاد نمی‌کرد؛ زیرا با آنکه وی بر دیوان علی (ع) شرحی عمیق نگاشته، ولی بخاطر مذهبش، که سنّی بوده، به فرمان شاه اسمعیل صفوی در ۹۱۰ هجری کشته شده است[3].

باری، آوردنِ شواهد و امثلهٔ دیگر در خصوص انتخاب و گزینش مؤلّفانِ شیعی و طردِ مؤلّفان سنّی از سوی مؤلف فهرستوارهٔ مورد بحث در حوصلهٔ این گفتار نیست، آنچه بازگفتنش سزاوار است اینست که: مرحوم آغازبزرگ طهرانی در ذکر مؤلّفات و نگاشته‌های مؤلّفان غیرشیعی ـ که آثار و آراء شیعی داشته‌اند و از خواص محقّقان اهل سنّت و جماعت‌اند ـ معیار و ملاکی داشته است که نگارنده در گفتارِ «نکاتی چند پیرامنِ ادامهٔ حیات الذریعه» خواهم کوشید تا آن را بنمایانم؛ از اینرو هرگونه تألیف فهرستی که بر الذریعه انجام می‌شود، فهرست‌نگار نباید بـه ذوق و سلیقهٔ خود، بی‌آنکه به تحقیق و تتبّع پرداخته باشد، اختیار و گزینش ذوقی، و نه تحقیقی بکند، چنانکه معجم مؤلّفی الشیعة کرده است.

---

۱. بنگرید به: العروة لاهل الخلوة والجلوة، تصحیح ن. مایل هروی، تهران ۱۳۶۳، ص .
۲. بنگرید به: الذریعه ۲۵/۵، ۳۳/۶ و ۱۳۶، ۲۰۰/۱۳ و ۲۶۶ و ۳۲۷ و ۳۹/۲۳.
۳. بنگرید به: حبیب السیر، تهران، ج ۴، ص ۶۰۷، تاریخ ادبیات در ایران ۲۹۷/۵.

از شیوه و روشِ فراهم‌آورنده که بگذریم، کار او نقایصی دیگر نیز دارد که این، هم، ناشی از عدم تتبُّع و تدقیق کافی مؤلِّف است و هم ناآگاهی او را در زمینهٔ تهیهٔ فهرستواره‌های مربوط به کتابشناسی می‌نمایاند. از آن جمله است برخی افتادگیها، که در نام نگاشته‌های مؤلِّفان درینِ معجم پیش آمده. چنانچه در ذکر بیابانکی (ص ۸۳) از رسالهٔ «بیان الاحسان لأهل العرفان» او یاد نشده، درحالی که ذکر آن در الذریعه (ج ۳، ص ۱۷۵) بتفصیل آمده است. و از همین نوع است که در ذکر حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ (ص ۱۶۲) از «کنوز الحقائق فی رموز الدقائق» او سخن نرفته، حالانکه در الذریعه (ج ۸، ص ۱۷۲، ش ۱۲۴۹) از آن منظومه و موضوع و مؤلِّف آن یاد شده است.

نیز بر اثرِ همین کم‌دقّتی است که شرح چغمینی را که مرحوم آغابزرگ در الذریعه (ج ۱۳، ص ۱۷۶) به مولی حسین خوارزمی نسبت داده، درین معجم (ص ۱۶۲) از نگاشته‌های حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹، صاحب جواهرالأسرار شمرده شده است.

مضاف بر آنچه گفتیم، مؤلِّف معجم مورد بحث، ظاهراً براساس چاپ اوّل الذریعه، فهرستواره‌اش را فراهم آورده، و هرگز به غلطنامهٔ آن چاپ، و نیز چاپ سوم مراجعه نکرده است. این بی‌توجّهی به چاپهای دیگر الذریعه و غلط‌نامه‌های آن، سبب شده که برخی از نامها ـ اعمّ از نام مؤلِّفان و کتابها ـ درین معجم غلط و نادرست ضبط گردد. چنانچه از کتاب مشهورِ «سفینهٔ فرّخ» به صورت سفینهٔ فرخی (ص ۱۲۴) یاد شده، و مرحوم مهدی بیانی، به صورت بیاتی (ص ۸۳) ضبط گردیده است.

باری امید داریم که در پیرامون الذریعه و تحریر و تسنید آن تحقیقاتی عالمانه و محقّقانه انجام شود، و این فهرستِ جامع و ارزشمند به شیوهٔ علمی و روش‌دار دردسترس پژوهشگران قرار گیرد. و پیش از آن، فهرستواره‌ای شامل و کامل بر مؤلِّفان و مؤلَّفات کتاب مزبور از نظرگاهی تاریخی، موضوعی و الفبائی تدوین شود؛ زیرا معجم مؤلّفی الشیعة، همچنانکه شامل مؤلِّفان شیعه و نگاشته‌های ایشان نیست، فهرستوارهٔ الذریعه نیز نمی‌تواند بشمار آید.

□ نسخه‌شناسی و معرفی نسخه‌های خطّی

نسخه‌های خطّیِ مشکولِ فارسی و ارزش آنها

واژهٔ اصطلاحیِ مشکول در زبانهای عربی و فارسی، البتّه در حوزهٔ عروض، کلمه‌ای است شناخته شده، بطوری که «فعلات چون از فاعلاتن خیزد، آن را مشکول» می‌گفته‌اند[1]. نیز در قلمروِ کتابت و نسخه‌نویسی در زبان فارسی، به کلمه‌ای اطلاق می‌شده است که کاتب «حرکتها و سکونهای[2]» آن را گذاشته بوده است. این مفهومِ واژهٔ مشکول در زبان فارسی، مأخوذ از عربی است که عرب «اشْکَلَ الکتاب» گوید، یعنی «اعجمهُ کانهُ ازال عنهُ الاشکال والالتباس»، و «شَکَّلَ الکتاب» گوید به معنای «تقییده بالحرکات»[3]. امّا در این که کاتبانِ نسخ نگارشهای فارسی، آیا موضوعِ شکل دادنِ به واژها و واژه‌ها را تحتِ تأثیرِ نسخه‌نویسان و نسخه‌نویسیِ نگارشهای عربی پی گرفته‌اند، پس از این سخن خواهیم گفت. به همه حال، از آنجا که خطِّ زبانِ فارسی در محدودهٔ حرفیِ خود، مصوتهای کوتاهِ [َـ a / ِـ e / ُـ o] و نیز نشانه‌های اضافه [ِـ ، ـء ـ e]، سکون [ْـ ، o]، تشدید [ّـ] و تنوین [ًـ] را نشان نمی‌دهد، اهلِ زبان برای تبیین و رفع اشتباه و التباس از نمودنِ تلفظِ واژها و واژه‌ها در کتابت ناگزیر بوده‌اند و نیازمند تا بیرون از بافتِ حرفی از نشانه‌های زیر (کسره)، زبر (فتحه)، پیش (ضمه)، سکون، تشدید و اضافه استفاده کنند. با توجّه به این نیاز، نسخه‌نویسان و کاتبان چندی به واژها و واژه‌ها در نسخه‌نویسی شکل داده‌اند و

---

۱. شمس قیس رازی، المعجم، ۴۶؛ نیز رش: معین، فرهنگ فارسی ذیل مشکول؛ شرتونی، اقرب الموارد، ذیل شَکَل.

۲. معین، فرهنگ فارسی.

۳. شرتونی، همانجا. توجّه باید داشت که بعضی از معاصرانِ ما شکل دادن به واژه‌ها را به نادرست با «اعراب» یکی دانسته و نسخه‌های مشکول را نسخهٔ مُعْرب تصور کرده‌اند. از جمله رش: محبوبی ارکادنی، حسین، مقدمه الابنیة عن حقایق الادویه، تألیف ابومنصور علی هروی، به تصحیح احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۲.

نسخه‌هایی نویسانیده‌اند که امروزه در اصطلاح نسخه‌شناسی آنها را نسخهٔ مشکول می‌خوانیم[۱].

شمار نسخه‌های واژه‌نما یا مشکول در زبان فارسی ـ به نسبت نسخه‌های موجود از نگارشهای فارسی ـ زیاد نیست؛ زیرا نویسانیدنِ نسخهٔ مشکول فرصت، حوصله و دقّتِ بیشتری می‌طلبیده، و این همه، در توان و استعداد بسیاری از نسخه‌نویسان ـ خاصّه کاتبان حرفه‌ای ـ نبوده است. البتّه پس از سدهٔ هشتم هجری نیز در قلمروِ اهالیِ زبان فارسی ـ که به گونهٔ معیار و استانداردِ فارسیِ ادبی دست یافته بودند ـ نیازی هم به مشکول کردنِ واژها و واژه‌ها نبوده است مگر در مورد یا مواردی که کاتبان نسخه‌ای را به درخواست یا برای خواننده‌ای ـ که فارسی زبان نبوده است ـ کتابت می‌کرده‌اند.

به هر حال نسخه‌های خطّیِ مشکول از آثار فارسی ـ که پیش از ۸۰۰ هجری نویسانیده شده است ـ به اعتبارِ نمایشِ واژها و واژه‌ها به دو گونه تقسیم‌شدنی است:

الف ـ نسخه‌هایی که شکلِ واژها و واژه‌ها در آنها موردی است و خاصِّ برخی از واژه‌ها، و گاه خاصِّ برخی از واژهای کلمات. در این گونه از نسخه‌های مشکول، نسخه‌نویس با توجّه به گونهٔ زبانی عصرِ خود، و با توجّه به سرعت و تندی در کتابت، برخی از مصوّت‌های کوتاه را در برخی کلمات نشان داده است بطوری که گاه هیچ معیار و موازنه‌ای را در مشکول کردنِ قانونمندِ واژه‌ها رعایت نکرده، و بر اثرِ عادتِ خویش در کتابت برخی از واجهای واژه‌ها را به صورتِ ناقص شکل داده است. از جملهٔ این دسته از نسخه‌های مشکول، می‌توان به نُسَخِ کهنِ بسیاری از تراجم قرآن توجّه داد مانند نسخهٔ ترجمهٔ قرآن که به شماره ۲۳۰۹ در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی موجود است و به نام «ترجمهٔ آهنگین» شهرت یافته است[۲]. نسخهٔ هدایة المتعلمین فی الطّب از ربیع اخوینی بخاری محفوظ در کتابخانهٔ بادلیان اکسفورد مکتوب به سال ۴۷۸ هجری[۳] نیز در حدِّ موردی مشکول شده است.

---

۱. می‌توان این نوع از نسخه‌ها را به نام نسخهٔ واژه‌نما نیز خواند. نگارنده «دستنوشتِ واژه‌نما» را در حوزه زبان فارسی برای این اصطلاح پیشنهاد می‌کند.

۲. پلی میان شعر هجائی و عروضی فارسی، ترجمه‌ای آهنگین از دو جزو قرآن مجید، به اهتمام احمد علی رجایی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.

۳. هدایة المتعلمین، به اهتمام جلال متینی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۱.

نیز نسخهٔ شمارهٔ ۴۸۵۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران از کتاب الاغراض الطبیّه سیّد اسماعیل جرجانی[1]، و نسخهٔ همان کتابخانه از ذخیرهٔ خوارزمشاهی همو، مکتوب به سال ۶۰۳ هجری صرفاً متضمّنِ شکل برخی از واجهای واژه‌هاست به‌گونه‌ای که کاتبان این نُسَخ برمبنای عادتِ درکتابت، مطابق با ذوق و سلیقهٔ خود پاره‌ای از واجها را شکل داده‌اند و هیچ‌گونه قانون و قاعده‌ای را در شکل دادنِ همهٔ واجهای واژه‌ها ـ در سرتاسرِ نسخهٔ مکتوب خود ـ پی نگرفته‌اند (← تصویرِ شمارهٔ ۱).

همچنان که خواهیم گفت این دسته از نسخه‌های خطّیِ مشکولِ فارسی جز در مواردِ تلفظِ برخی از صامتها و مصوتها درگونه‌شناسی گونه‌های فارسی، همسنگ نسخه‌های خطی‌ای که در شکل دادنِ به واجهای واژه‌ها قانونمند می‌نمایند، نیست، با این همه در میان نسخ خطی‌ای که موردی مشکول شده است، گاه به نسخه‌هایی برمی‌خوریم که کاتب به دور از عادتِ معمول درکتابت، بلکه به اعتبار این که متنِ مکتوبِ او به درستی خوانده شود، و یا درکتابتِ او پاره‌ای از نشانه‌های مربوط به مصوتهای کوتاه و بلند، و علامتهای سکون و انجامهٔ عبارتها و پاره‌عبارتها نموده شود، آگاهانه به مشکول کردنِ موردی دستنویس خود پرداخته است. این دسته از نسخه‌های نیمه مشکول، البتّه ارز و ارزشی بیشتر از نسخه‌های نیمه مشکولِ دستهٔ نخست دارند؛ زیراکاتب با دقّت مواردی از ضبطهای دستنوشت خود راکه تشخیص می‌داده که در خوانشِ کتابتِ او مؤثرند، شکل داده است. از جمله نسخه‌های شناخته شدهٔ این مورد می‌توان به نسخه‌ای از تنکسوق‌نامه (طب اهل ختا) توجّه کرد از ترجمه‌های رشیدالدین وزیر، که محمّد کرمانی در ۷۱۳ ق آن را در ربع رشیدی (تبریز) نویسانیده است[2] (← تصویر شمارهٔ ۲).

ب ـ نسخه‌هایی که شکل واژها و واژه‌ها در مورد همهٔ مصوتها ـ اعمّ از مصوتهای کوتاه و بلند ـ، و نیز نشانه‌های سکون و تشدید، بطور سرتاسری رعایت شده است. در این گونه از نسخه‌های مشکول، کاتب بدور از عادت کتابت و

---

۱. چاپ عکسی بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۵.

۲. عکس این نسخه با مقدمهٔ مرحوم استاد مجتبی مینوی به نام طب اهل ختا، در تهران، دانشگاه، ۱۳۵۰ بچاپ رسیده است. از این اثر رشیدالدّین وزیر یک نسخه‌ای دیگر ـ که آن هم در ربع رشیدی کتابت شده ـ بدست آمده که درکتابخانهٔ عمومی آیت‌الله مرعشی (قم) محفوظ است.

نسخه‌نویسی، نخست «واژه» یا «عبارت» را می‌نویسانیده، وانگاه با دقّت نشانه‌های مصوتهای کوتاه و بلند را / ـَ ، ـِ ، ـُ ، ـْ ، ـٰ ، ـٖ / می‌گذارده است. از آنجا که نسخه‌نویس با دقّتِ نظرِ واژه‌ها و عبارتهای دستنوشت خود را به قصدِ مشکول کردن، مدّ نظر می‌داشته و طبیعتاً آنها را بازمی‌خوانده تا مشکول کند، بی‌گمان این دسته از نسخه‌های مشکول متضمّن دقت و تأمّل فراوان کاتبانِ آنها بوده است. از جملهٔ این دسته از نسخه‌های مشکول می‌توان به نسخه‌ای از تفسیر سورآبادی توجّه داد[1] (← تصویر شمارهٔ ۳) و نسخه‌ای از منطق الطّیرِ عطار به خط نصیربن حسن مکّی، کتابتِ ۸۵۷ق[2] (← تصویر شماره ۴).

این که کاتبان، پاره‌ای از دستنوشتهایشان را به چه منظور و تحتِ تأثیر چه الگوها و نمونه‌هایی مشکول می‌کرده‌اند، و در شکل دادنِ به واژها و واژه‌ها چه معیارِ زبانی را معتبر می‌داشته‌اند، و خواهنده و خوانندهٔ این دسته از نسخه‌ها چه کسانی بوده‌اند، همه از نکته‌هایی است که به جهتِ شناخت زمینهٔ مورد بحث درخورِ پی‌جویی است.

نخست باید دانست که مشکول کردنِ نسخه‌های خطّی فارسی پیشینه‌ای دراز دارد. پیش از آنکه زبان فارسی دارای گونهٔ معیارِ ادبی شود و همهٔ نویسندگان بدور از ساختارهای محلّی زبان، به گونهٔ معیار فارسی بنویسند و یا کاتبان، عناصرگونهٔ محلی زبانشان را در کتابت دخیل نسازند، مشکول کردنِ موردی، و گاهی شکل دادن عام و تام به واژها و واژه‌ها متداول و معمول بوده است. نسخه‌های خطّی کهن - خاصّه نسخه‌هایی از قرآنهای مترجَم - حاکی از آن است که ادبِ مشکول کردن واژها و واژه‌ها در نسخه‌نویسیِ نگارشهای فارسی لااقل به سدهٔ چهارم هجری می‌رسد. این دوره راکه تا نیمهٔ نخستِ سدهٔ هشتم ادامه دارد، می‌توان دورهٔ نخست در زمینهٔ مورد بحث تلقی کرد. در این دوره، ظاهراً هم صاحب اثر و نیز هم کاتب و نسخه‌نویس تحتِ تأثیر عناصرِ گونهٔ محلّی زبان فارسی بوده‌اند و چون عناصر گونه‌ای زبان در همهٔ اقالیمِ زبان فارسی شناخته نبوده است، نسخه‌نویس و شاید حتّی مؤلّف نیز، عناصِرِ گونه‌ای زبان را در اثرِشان مشکول می‌کرده‌اند.

---

۱. تفسر سورآبادی، چاپ عکسی، جلد اوّل، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.

۲. منطق‌الطّیر، چاپ عکسی نسخهٔ کتابخانهٔ سلطنتی تورینتو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.

گفتنی است که چون قدیمترین نمونه‌های نسخِ مشکول در زبان فارسی نسخه‌های قرآنهای مترجَم است، بی‌تردید ادبِ مشکول کردن در نسخه‌نویسی نگارشهای فارسی، می‌بایست تحت تأثیرِ مصحف‌نویسی پیدا شده باشد، بطوری که اعجام و اعراب قرآن را نسخه‌نویسان به نحوی در کتابتِ واژها و واژه‌هایی که در ترجمهٔ کلمات و آیات قرآن می‌آمده است، شکل می‌داده‌اند. همین ادب نرمک نرمک به دیگر انواع و گونه‌های آثار فارسی سرایت کرده است زیرا نه‌تنها مواردی از ضبط‌های اثر را در نظرِ نسخه‌نویس مضبوط می‌نموده، بلکه به بافت و ساختِ خطِّ او نیز شکل می‌داده و به زیبایی آن کمک می‌کرده است. به همین جهت است که نسخه‌های مشکول در زبان فارسی عموماً به خطِّ نَسخ کتابت شده‌اند. تا جایی که در درازنای تاریخ یک هزار سالهٔ نسخه‌نویسیِ آثار فارسی یک نسخه هم نمی‌یابیم که به خطّی غیر از خطِّ نَسْخ کتابت شده باشد و مشکول نیز باشد[1]. از اینرو مقولهٔ تأثیر اعراب و اعجام در مصحف‌نویسی را می‌بایست محلِّ انتشا و خاستگاه ادبِ مشکولْ‌نویسیِ نسخه‌های خطّی فارسی دانست امّا دورهٔ دومِ مشکولْ‌نویسیِ نسخه‌های خطّی فارسی از حدودِ ۸۰۰ هـ.ق به بعد شروع می‌شود و ادبِ مشکول‌کردن در نسخه‌نویسی این دوره به کمال می‌رسد و همهٔ مصوتهای بلند و کوتاه، و نشانه‌های سکون و تنوین و تشدید، و حتّی انجامه‌های عبارتها و مصراعها را هم شامل می‌شود. در این دوره یگانه اصلی که نسخه‌نویس را به مشکول کردنِ نسخه‌ها سوق داده است اصلِ پیدایی است و شناختگی. پیدا بودن شکلِ تلفظّیِ واژها و واژه‌ها، و شناختگی خوانندهٔ دستنویسِ کاتب. بظاهر چنین می‌نماید که نسخه‌های مشکول فارسی در دورهٔ دوم بیشتر برای فارسی‌گویان یا فارسی‌خوانان یا به خواهش آنان کتابت شده است. و به همین اعتبار، کاتب اصلی پیدایی و

---

۱. البتّه باید دانست که بافت خطّ نستعلیق نشانه‌ها و علائم مربوط به مصوتها و دیگر نشانه‌ها را برنمی‌تابد؛ زیرا در بافتِ خطّ نستعلیق تهیگاهها و فضای بیاض میان حروف به نسبت خطّ نَسْخ بسیار ناچیز است. علاوه بر آن نستعلیق بدون نشانه‌ها و پیش و زیر و زبر به زیبایی کامل می‌رسد درحالی که خط نسخ و ثلث و مشتقات آنها به یک نوع عناصر زیبایی‌آور بیرون از بافت خود نیز نیاز دارند که عبارت است از زبر، زیر، پیش، نشانهٔ تنوین، تشدید و... به همین جهت است که کاتبانی که گاه نسخه‌ای از قرآن مجید یا نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه را به خط نستعلیق نوشته‌اند، به هیچ روی آنها را اعجام و اعراب نکرده‌اند.

شناختگی را در نسخه‌نویسی مدارِ اهمیّت دانسته است. از جملهٔ این دسته از نسخه‌ها می‌توان به نسخهٔ منطق‌الطّیرِ عطار نیشابوری، کتابت ۸۵۷ ق. و نسخه‌ای از تفسیر سورآبادی، کتابت نیمهٔ نخست قرن نهم هجری اشاره کرد که پیش از این از آنها یاد شد.

به هر حال، نسخه‌های مشکول ـ چه نسخه‌هایی که موردی اما قانونمند مشکول شده‌اند، و چه نسخه‌هایی که شکل واژها و واژه‌ها در آنها فراگیر است ـ به جهاتِ گوناگونان حائز اهمیّت فراوانند. از آنجا که کاتبان در مشکول کردنِ دستنوشتشان ناگزیر بوده‌اند که واژه‌ها و عبارتها را بازخوانی کنند و مصوتهای کوتاه و بلند را شکل‌گذاری کنند، بدون تردید دقّت آنان را در نسخه‌نویسی دوچندان می‌کرده است بطوری که نسخه‌های مشکول آنان کم‌غلط‌ترین نسخه‌های موجود در میان نسخ خطّی فارسی محسوب تواند بود. از اینرو نسخه‌های خطّیِ مشکولِ فارسی به هنگام تصحیحِ انتقادی نگارشهای مربوط فارسی جایگاهی بلند دارند.

هم از آنجا که نسخه‌نویسان در مشکول کردنِ واژها و واژه‌ها به نحوی تحتِ تأثیرِ گونهٔ محلّی و منطقه‌ای زبان قرار دارند، تلفظ بسیاری از واژها و واژه‌ها را در گونه‌های تاریخیِ زبان فارسی در دستنوشتهای خویش ثبت کرده‌اند بطوری که امروزه یکی از راههای روشن برای دستیابی به اطلسِ گونه‌شناسی گونه‌های جغرافیایی زبان فارسی همین نسخه‌های خطّی مشکول فارسی می‌توانند باشند. به اعتبار این دو نکته، نسخه‌های خطّیِ مشکولِ فارسی را می‌توان از زمرهٔ نُسَخِ نفیس بشمار آورد.

□ تصویر شماره (۱)

قسم و نصیب همه معین کرده باشد لیکن چنانک بعضی را ب
باشد چنانچه چون آن باشد تمام بدان نرسد و چون چنین باشد اما الی آن
دیهها و زمین زراعت بر وجهی و از جنسی کنند که مناسب ایشان باشد
تا خلل پدید نگردد و نفیسه دماغ که منبع اعصاب است و نخاع از آن در فقرات
بدن منبعث گشته جهت مصلحت این معانی است که ذکر رفت تا همه اعضا
از نفس دماغ متوجه گشته باشد چه اسباب مذکور متعذر توانستی بود که
و نخاع قایم مقام دماغ باشد تا اعصاب از آنجا جهت بعضی متوجه گردد
و آن مجنون و ظاهر است و آن مصدق و مناسب این تقریرات است که کرده
شد و چون تا جوار دل که منبع شرائین است و لجوار الجگر که منبع اورده است
بر وجهی دیگر است لاشک درازی نخاع که جهت مصلحت مذکور از آن منبعث
گشته وجهی دیگر مناسبه نزدیک از دل و جگر باید که باشد و آن آنست که شرح
داده شد و میشود وجهی دیگر آنک چون در بعضی صورت احتراز
واجب باشد از آنچه مبادا که جهت بنیکی موضع که در نکاه عروق از هم افتد و احوج
که جهت بعضی اعضا بحسب طبیعت آن جانب که گرده شد عروق آن متفرد
بدانجا رسد و چون بر راه مقوم میسر نگردد ضرورت گردد که بر راه غیر مقوم برد

□ تصویر شماره (۲)

دریا را بدوازده راه بشکافته بنی اسرائیل را بدوازده گروه کرد بر هر گروهی راهی و
واین آن بود که چون بنی اسرائیل در جفاء فرعون درماندند موسی بخدای بنالید خدای تع
فاستقیما صبر کنید تا وقت هلاک ایشان آید چهل سال دیگر پس از نه
فرعون انگاه امر آمد از خدای موسی را که بنی اسرائیل را ببر از مصر سوی دریا تا فرعون بر
دریا غرق وهلاک کنم موسی با قوم بیرون رفت از مصر بر بهانه انکه ما می عید
از قبطیان فرا خواستند و بر خویشتن کردند و رفتند سوی دریا فصار آن
قبط عزیزی بمرد ایشان در ماتم مشغول بودند تا سه شبا روز انگاه فرعون خبر کرد
فارسل فرعون فی المداین حاشرین پس فرعون لشکر فراهم کردند چ
اندک شمردند و لشکر موسی ششصد هزار بودند غیر اطفال و شیوخ و نساء و فرع
رفت که مقدمه و اول آن هزار هزار سوار بودند و میمنه همچنان و میسره همچنان
همچندان و در اخبار امده است که در مقدمه لشکر فرعون دوازده هزار
قفای موسی رفتند و چون بنزدیک لشکر موسی رسیدند بر کنار دریا غ
فرود آیند تا روز روشن کردد فرا ایشان را بیستیند و همه را بند کنید و اسیر
فرود امدند لشکر موسی از خوف فرعون بیقرار شدند و گفتند انا لمدرکون خدای تعا
تا بفرستاد تا در میان آن دو لشکر بر زمین آمد تا دیدار نیوفتاد ان آن دو لشکر را بیکد
کشت جبرئیل آمد و امر آورد که بنی اسرائیل را بگوی تا بر دریا زنند و بگذرند بسلا
ایشان مردمان بدخوی بودند گفتند ما بترسیم که هلاک شویم در دریا چون هلاک
فرعون به که در دریا هلاک شویم موسی گفت مترسید که دریا مسخر ماست واگر خوا
انکه یوشع بن نون را بفرمود تا بر اسب برنشست و بر سر آب بتاخت بر یک کنار دریا
اسبش تر نگشته بود موسی گفت بدید که خدای تعالی مارا نگاه دارد ایشان گفتند یوشع صا
ما چنان نتوانیم کرد جبرئیل امر آورد از خدای تعالی موسی را که اضرب بعصاک البحر

□ تصویر شماره (۳)

گفت بنگوید شمارا بیش ازین — لیک برادر بود حتی بیش ازین

نام یوسف بود و کم بد از شما — وان نگویی کوی بود از شما

دست زد بر طاس از سر باز در — گفت بنگوید درین آواز در

جمله افکندید یوسف را بچاه — بس بپا بودید کی بی گناه

دست زد بر طاس بکار دیگر — طاس را آورد در کار بی دگر

گفت بنگوید پدر را سوخته — یوسف مرد و بیا بفروخته

با برادر کی کشتید این کار زان — شرمتان باد ای انخنا ای جاموزان

زان سخن این قوم حیران آمده — آب کشتید از بی نان آمده

گرچه یوسف را لجان بفروختید — بر خود آن شاعت جهان بفروختید

چون بچاه افکندنش کرد بسان — جمله در چاه بلا مانده اید باد

گو جشمی باشد آن کین قصه او — بشنود زین بر نکیرد حصه او

تو مکن چندین درین قصه نظر — قصه تستان همه ای بی خبر

آنچ تو از بی وفایی کرده — نبود آشنایی کرده

گر کسی [illegible] است — [illegible] هست

□ تصویر شماره (۴)

سرنوشت کتاب الحشائش در شرق جهان اسلام و دو نسخهٔ ایرانی آن

I

گاهی در اقلیم یک تمدّنْ سرنوشتِ یک اثر و نسخه‌های آن، سرگذشتِ یک شعبهٔ علمی را بدرستی می‌نمایاند، و تبیین می‌کند که اثرِ مزبور از کجا برخاسته است به کجا ریشه دوانیده است و شاخ و برگهای آن تا کجاها گسترانیده شده است و چه خواسته‌هایی از زندگی هر روزینهٔ اهالی تمدّنِ مورد نظر را پاسخ داده است. گمان می‌کنم کتاب الحشائش دیو سقوریدس (Dioscorides) از همین‌گونه آثار است بطوری که آگاهی از سرنوشتِ آن شناختِ یک شعبهٔ علمی را در تمدنهای انسانی ـ چه در تمدن علمی پیش از اسلام و چه در تمدن علمی بعد از اسلام ـ توضیح می‌کند و توجیه. بگذریم از اخذ و نقل و تسنید و تشهیدهایی که مکرّراً در رشته نگارشهای مربوط به گیاهان دارویی و بطور عام در آثار پزشکی به آن شده است[1]، فقط تأمّلاتِ

۱. اخذ و نقلهای مزبور که در بیشترینهٔ آثار زکریا رازی، در اثر ممتاز ابوریحان بیرونی: الصیدنه، در آثار طبی ابن‌سینا، سیّد اسمعیل جرجانی، ابن مطران، ابن بطلان بغدادی، ابن جَزله، ابن ربّن طبری، و در نگارشهایی چون اختیارات بدیعی از زین‌العطار، تذکرهٔ انطاکی، جامع المفردات ابن بیطار، تحفهٔ حکیم مؤمن و... و غیره و پیش از اینها در الابنیة عن حقائق الادویه مشهود است به حدّی است که مجموعهٔ آنها می‌تواند در تصحیح انتقادی الحشائش به عنوان مستندات و مؤیدات متقن و موثق مورد استفاده قرار گیرد. درخور توجّه است که آنچه از الابنیه ابومنصور علی‌الهروی در دست ماست، آن‌چنانکه متن کتاب محقَّق می‌دارد می‌بایست ترجمهٔ فارسی روضة الانس و منفعة‌النّفس باشد، ترجمه‌ای که قطعاً به دست ابومنصور هروی سامان نیافته است مگر این که او هرگز در حوزهٔ زبانی هرات، و در خراسان نزیسته باشد و گونهٔ زبانی او از گونه‌های فارسی غرب یا نواحی جبال ایران بوده باشد چرا که در الابنیه هرگز نمی‌توان آثار گونه‌یی گونهٔ هروی را مشاهده

←

ابن جُلْجُل (ابوداود سلیمان بن حسان اندلسی) ـ اعمّ از تفسیری که بر آن اثر نوشته و یا تکمله‌ای که بر آن پرداخته است[۱] ـ و نیز ترجمه‌ای که در سدهٔ پنجم عبدالرّحمن بن محمّد لخمی اندلسی از اثر دیوسقوریدس در غرب جهان اسلام بعمل آورده و آن را با ترجمهٔ خودش از کتاب جالینوس ـ در زمینهٔ مفردات طبّی ـ جمع کرده است[۲]، سرنوشت اثرِ مورد نظر و نیز تداوم زمینهٔ علمی مربوط به آن را در غرب عالم اسلامی نشان می‌دهد.

هرچند شرح و نیز تکملهٔ ابن جلجل بر الحشائش دیسقوریدس در شرق عالم اسلام شهرت یافته و رواج داشته است و نیز هرچند ترجمهٔ اصطفن‌بن بسیل پس از اصلاح حنین بن اسحاق مورد استفادهٔ اهل فن در منطقه مزبور بوده است[۳]، ترجمهٔ ابوسالم ملطی نیز با همهٔ نارساییها و نابرابریهایش[۴] در حوزهٔ دانشیان شرق اسلامی شهرت داشته است که این همه البته از دوام حیات اثرِ مورد بحث و سرنوشتِ موضوع آن اثر در شرق جهان اسلام حکایت دارد، با اینهمه به علّت عدم فصاحت و رسایی ترجمهٔ ابوسالم ملطی و ظاهراً بر اثر نیاز مَلِکِ دیار بکر (یا خسروایران) نجم‌الدّین ابوالمظفر البی بن تیمورتاش بن ایل غازی بن ارتق (۵۴۸-۵۷۵ ق) و نیز شاید بر اثرِ مراجعهٔ دانشمندانِ شرق اسلامی، ضرورت وجودِ ترجمه‌ای دقیقتر و رساتر از متن الحشائش حس شده است که مهران بن منصور بن مهران المسیحی ـ

← کرد. بسیار احتمال دارد که متنِ مترجم الابنیه بیرون از حوزهٔ زبانی خراسان فراهم شده باشد، هرچند نسخه دیرینهٔ آن توسط یک شاعر و ادیب خراسانی ـ اسدی طوسی ـ نویسانیده شده است.

۱. نسخه‌هایی از گزارش و نیز از تکملهٔ ابن جلجل در کتابخانه‌های جهان موجود است از آن جمله نک:

Maulavi Abdul Mugtadir, Arabic and Persian Manuscripts in the O.P. Library at Bankipore, IV/140-142, Calcutta, 1910-1980.

۲. قفطی، تاریخ الحکماء (ترجمهٔ فارسی)، ص ۳۱۴.

۳. کاربرد ترجمه، گزاره و تکملهٔ مذکور در میانِ دانشمندان شرق جهان اسلام نه‌تنها از مستندات نگارشهای طبی منطقهٔ مزبور مشهود است بلکه وجود نسخه‌هایی از ترجمه، شرح، تکمله مورد بحث در کتابخانه‌های شرق عالم اسلام نکته مذکور را مورد تأیید و تأکید می‌دارد (نک: به مأخذ مندرج در یادداشت شماره ۲ در همین گفتار).

۴. نک: الحشائش، ترجمهٔ مهران بن منصور، مقدمهٔ مترجم.

مترجم سدهٔ ششم هجری ـ در قلمرو فرهنگی آنان ـ از روی ترجمه سریانی[۱] ـ به ترجمهٔ مجدّد آن اثر همّت گماشته است.

دقیقاً در همین دوره، یعنی در قرن ششم هجری است که به ترجمهٔ فارسی الحشائش دیسقوریدس هم احساس نیاز می‌شود بطوری که پیش از ۵۶۰ ق به دستور همین ملکِ دیار بکر است که الحشائش فارسی شده است. بی‌تردید ترجمهٔ فارسی الحشائش براساس ترجمهٔ عربی مهران بن منصور صورت گرفته است و از آنجا که ترجمهٔ فارسی براساسِ جلدِ نخست نسخهٔ موجود آن در کتابخانهٔ توپ‌قاپوسرای (شمارهٔ A.2147) در حدود تاریخ مذکور انجام شده است[۲]. می‌توان پذیرفت که ترجمه عربی مهران بن منصور چند سالی پیش از ۵۶۰ ق انجام پذیرفته است[۳].

این که برخی از محقّقان معاصر نخستین ترجمهٔ فارسی الحشائش را از علی‌بن شریف الحسینی دانسته‌اند[۴] البتّه قرین صواب نمی‌نماید، زیرا مجلّد دوّم ترجمهٔ فارسی براساسِ نسخهٔ توپ‌قاپوسرای که به خط مترجم آن یعنی علی‌بن شریف

۱. سزاوار یادآوری است که در جهان اسلام از زمان حیات رسول اکرم (ص) نیاز مسلمانان به زبانهای دیگر از جمله سریانی از اسباب توجه آنان به فراگیری زبانهای دیگر ملل محسوب بوده است. محمّد بن عمر مدائنی درکتاب القلم والدّوات با سندی از زید بن ثابت آورده است که گفت: رسول الله (ص) به من فرمود: انّه یَرِد علیّ اشیاء من کلام السُّریانیّة لا اُحْسِنُها فتعلّم کلام السُّریانیّة فتعلّمتها فی ستّة عشر یوماً (قلقشندی، صبح الاعشی، ۱۶۵/۱) در قرن ۶ ق و قرون پس از آن نیز مسلمانان بر اثرِ عوامل سیاسی و فرهنگی به شناخت زبانهای دیگر اقوام از جمله سریانی توجه داشته‌اند. چنانکه قلقشندی (همان، ۱۶۵/۱-۱۶۶) حتی یکی از اسباب کارِ کاتبان دستگاهی یا منشیان را آگاهیشان به زبانهای غیرعربی قلمداد می‌کند که از آن جمله است زبان سریانی.

۲. تاریخ مذکور در جلد اوّلِ الحشائش، به خط علی اختیار خراسانی درج شده است (نک: مأخذ یادداشت شماره ۹ در همین گفتار).

۳. از مهران بن منصور، غیر از ترجمه الحشائش، ترجمهٔ کتاب السّماء والعالم ارسطو نیز دردست است که گویا در حدود ۵۵۳ ق آن را به پایان برده است چراکه در ترقیمهٔ نسخهٔ مورخ ۱۰۵۵ ق آن که درکتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی (شماره ۱۴۹) محفوظ است کاتب مدعی است که «فرغ من تسوید بیاضه مهران‌بن منصوربن مهران المسیحی فی شهور سنة ثلث و خمسین و خمسمائة الهجریة».

۴. Karatag. Fehmi Edhem: Topkapi Saragi Muzestesi Kutuphanesi Farsca Yamalar Katalogu, 1949 Istanbul, S.1.2.

حسینی دانسته شده است و مورّخ ۱۸ شعبان ۸۶۶ ق؛ که آن را برای کتابخانهٔ امیر رستم‌بن سالاربن محمّدبن سالاربن سالوک‌بن سالاربن کیکاوس‌بن شهنشاه‌بن حاتم‌بن هزار اسب‌بن ابی منصور از امیران گیلان نویسانیده است مغایر با نصِّ مندرج در ترقیمهٔ جلد نخست آن است که به خط علی اختیار خراسانی در ۵۶۰ ق کتابت شده است. البتّه این نکته محتمل می‌نماید که ترجمهٔ فارسی الحشائش در دو بهره و در دو مقطع تاریخی انجام شده باشد بطوری که ترجمهٔ فارسی در قرن ۶ ق به دستور ملکِ دیار بکر: البی بن تیمورتاش آغاز شده و بهره نخست آن در ۵۶۰ ق به انجام رسیده باشد، وانگاه بر اثرِ فترات تاریخی، ادامهٔ ترجمهٔ مذکور مقدور نشده و بهرهٔ دوم همان ترجمه در سده نهم توسط مترجمی دیگر: یعنی علی بن شریف حسینی پی گردیده و فراهم شده باشد[۱].

با آنکه ترجمهٔ مذکور از کتاب الحشائش (لااقل ترجمهٔ نیمی از کتاب) نزدیک به عصرِ ترجمهٔ مهران، و شاید همزمان با آن صورت گرفته بوده است با این همه فارسی‌زبانان به ترجمهٔ مزبور بسنده نکرده‌اند و شاید هم بر اثر عدم آگاهی از وجودِ آن در عهد صفوی ـ که پزشکی و خصوصاً شناخت مفردات شدیداً مورد توجه قرار گرفت[۲] ـ مجدداً در سدهٔ یازدهم هجری به ترجمه فارسی آن اهتمام کردند. این بار نیز الحشائش برپایهٔ ترجمهٔ عربی مهران بن منصور ظاهراً به روزگار شاه عباس دوّم (ج ۱۰۵۲ ق) و به همّت غیاث‌الدّین محمّد رضوی، اندکی پیش از ۱۰۵۴ ق فارسی شد[۳] که این همه حاکی از توجّه دانشمندان شرق عالم اسلام است به کتاب

---

۱. البتّه این احتمال را که نسخهٔ موجود از بهرهٔ دوّم ترجمهٔ فارسی‌الحشائش متضمّن ترقیمهٔ مجعول باشد نباید نادیده گرفت بطوری که علی‌بن شریف فقط نیمهٔ دوم همان ترجمهٔ سدهٔ ۶ ق را استکتاب کرده و خود را «مترجم» نیز قلمداد نموده است. این نکته آنگاه قطعیت می‌یابد که ترجمهٔ فارسی مذکور و نسخهٔ هر دو مجلّدِ آن و نیز شرح احوال علی‌بن شریف حسینی بدرستی مورد مطالعه و مداقّه قرار گیرد.

۲. خاصة که طبیبان عصر صفوی دیسقوریدس را به عنوان اوّلین کسی که اقدام به نوشتن قرابادین کرده، می‌شناخته‌اند. نک : الگود، سریل، طب در دورهٔ صفویه، ترجمهٔ محسن جاویدان، ۳۹.

۳. از ترجمهٔ مذکور دو نسخه موجود است یکی مورّخ ۱۰۵۴ ق محفوظ در کتابخانه چستر بیتی (نک: فهرست، ۴۴/۳) و دیگری نسخهٔ مورّخ ۱۰۶۸ ق، محفوظ در کتابخانهٔ بنیاد خاورشناسی لنینگراد (سابق) به شمارهٔ (D143) که فیلم آن را در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران آورده‌اند

←

الحشائش، و مبیّن سرنوشت موضوعِ اثرِ مذکور در تاریخ تمدّن اسلامی.

توجّه دانشمندانِ شرق عالم اسلامی آنگاه توضیح می‌گردد و تبیین، که اهتمام آنان را در ساختن و پرداختن نسخِ چندگانهٔ کتاب الحشائش پی گیریم. بگذریم از نسخه‌های دو ترجمهٔ فارسی الحشائش، که نسخ آنها نیز سرتاپا مصوَّر است به تصاویر گیاهان دارویی و اشجار و حیوان، و رعایت تناسب الوان و انس آنها در نمودنِ موضوعِ مورد بحث در اثرِ دیسقوریدس، فقط نسخه‌های موجود از ترجمهٔ عربی مهران بن منصور، به تنهایی، غور و ژرفنای توجّه اهلِ فن را به اثرِ مورد نظر نشان می‌دهد. از ترجمهٔ مذکور تاکنون چهار نسخه شناخته شده است:

۱. نسخه کهنِ محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، به شمارهٔ ۵۰۷۹، که نسخه‌ای است ایرانی.

۲. نسخهٔ کتابخانهٔ گلستان (کتابخانهٔ سلطنتی پیشین) که نسخه‌ای است ایرانی، و همچنان که خواهیم گفت در خراسان فراهم شده است.

۳. نسخهٔ ناقص موجود در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، که متضمّن اوراقی از یکی از نسخه‌های الحشائش است[1].

۴. نسخهٔ کامل ـ از کارهای کاتبان شرق عالم اسلام، مشتمل بر ۱۴۸ برگ، که به شماره 2947 در کتابخانهٔ ملی پاریس محفوظ است[2].

اگر به فرض محال، هرگز نسخه‌ای دیگر از الحشائش برمبنای ترجمهٔ مهران‌بن منصور، یا هیچ نسخهٔ دیگری برپایه ترجمه‌های کهن و متأخّرِ الحشائش که فارسی شده است، ساخته و پرداخته نشده باشد، وجود چهار نسخه از ترجمهٔ مهران و سه نسخه از تراجم فارسی الحشائش، عمق توجّه دانشمندان شرق عالم اسلامی را به اثرِ دیسقوریدس می‌نمایاند؛ زیرا که هفت نسخه از الحشائش دقیقاً برابر است با هفتاد نسخه یا بیشتر از یک اثرِ ادبی، تاریخی و یا دیگر زمینه‌های فرهنگی، که در ساختن آنها به نمودارهای مصوّر علمی نیازی نبوده و ضبط‌های آنها به قیاس با ضبط‌های

← (نک: دانش‌پژوه، فهرست فیلمها، ۴۴/۳) هر دو نسخه از ترجمه مذکور، از جملهٔ نسخ ایرانی محسوب است که توسط کاتبان ایرانی و در قلمرو ایران ساخته و پرداخته شده است.

۱. نک : دانش‌پژوه، فرهنگ ایران‌زمین، تهران، ۱۳۶۵، ص ۱۱۵.

۲. آگاهی نگارنده به این نسخه برپایهٔ یادداشتی است از آقای غلامعلی عرفانیان، فهرست‌نگارِ کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی.

یونانی و سریانی و هندی مندرج در الحشائش برای کاتبان شناخته و گوارنده بوده است.

یک برآوردِ گذرا و شتابنده از تعداد تصاویر نسخ الحشائش، صعوبت ساختن و پرداختن این‌گونه نسخه‌ها را به قیاس با نسخ دیگر نگارشها ـ که عاری از تصاویر علمی و فنی است ـ نشان می‌دهد. فقط نسخهٔ الحشائش محفوظ درکتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی متضمّن ۶۶۷ شکل از اشکال نباتات است و ۲۸۴ تصویر از تصاویر حیوانات، که البتّه این همه شکل و صورت را مصوِّر یا نقّاش دقیقاً با طرزِ کتابتِ کاتب نسخه هماهنگ کرده و هریک از تصاویر و اشکال را دقیقاً در جنب موضوع مورد بحث آن قرار داده است و به این گونه، پیوندِ میان «موضوع» و «شکل و تصویر» را مرعی داشته است نکته‌ای که در نسخه‌پردازی و نسخه‌آرایی آثار مصوَّر، یکی از دقیقه‌های ارزشمند در فنِ کتاب‌سازی تلقی می‌شود.

II

به هر حال، آن‌چنان که از نام کاتبان و نیز از نسخه‌شناسی جغرافیایی نسخ هفتگانهٔ ترجمهٔ عربی مهران بن منصور و دو ترجمهٔ فارسی الحشائش برمی‌آید، همهٔ نسخه‌های مذکور ایرانی است و به تعبیری در شرق جهان اسلام ساخته و پرداخته شده است اما آنچه در این مقالْ مجالِ طرح دارد نسبت تاریخی و جغرافیایی است که در میان نسخه‌های آستان قدس وگلستان مشهود است و این که بدون تردید نسخه رضوی مبنا و اساسِ نسخهٔ گلستان بوده است. برای تحقّق بخشیدن به این نکته‌ها، و نیز به لحاظ نمودن ارزشهای نسخه‌های مذکور، می‌بایست نخست به سرنوشت تقریبی آنها در تاریخ نسخه‌نویسی و نسخه‌آرایِی ایرانی بپردازیم.

نسخهٔ آستان قدس رضوی، نسخه‌ای است به قلم نَسْخِ کهن، قلمی که سطحِ آن بیشتر از دور آن است به قیاس با قلم نسخِ جدید، که تقریباً از اواخر نیمهٔ اوّل سدهٔ هشتم هجری شیاع یافته است. دوگونگی قلم نَسْخِ کهن و جدید دقیقاً برپایهٔ دور و سطح خط قابل تفکیک و جدایی است، قلم نَسْخی که سطح آن به قیاس نسخ جدید بیشتر می‌نماید عموماً در میانِ کاتبانِ پیشین معمول بوده و تا سده‌ای ششم و هفتم نیز رواجی تام داشته است. از اینرو قلم نسخِ نسخهٔ رضوی ازکتاب‌الحشائش به نسخِ قرون ششم و هفتم مانندگی دارد. قراین دیگر از جمله کاغذ و قطع مشهور بغدادی آن

و نیز نمای رنگها و مرکّب، و نیز هم دیگر قرینه‌های نسخه‌شناختی مؤیّد این است که نسخهٔ رضوی نباید پسان‌تر از سده‌های ششم و هفتم هجری فراهم گردیده باشد آن‌چنانکه برخی از فهرست‌نگاران گمان کرده‌اند و آن را از نسخه‌های سدهٔ هشتم هجری برشمرده‌اند[۱].

نه‌تنها قلمِ نسخِ کهنِ نسخهٔ رضوی از الحشائش، بلکه دیگر قرینه‌ها و شناسه‌های نسخه‌شناختی چونان ساختار تبویب مقالاتِ هفتگانهٔ کتاب، و نیز اماراتی دیگر مانند اشارات مترجم به چگونگی ضبط‌ها در ترجمه‌اش دلالت بر این دارند که نسخهٔ موردِ بحث نباید از نُسَخِ سدهٔ هشتمِ ترجمهٔ الحشائش تلقی گردد. یکی از اشارت درخورِ تأمّلِ مترجم که در پایان مقالهٔ پنجم الحشائش آمده است به این قرار است:

این اشارت نه‌تنها مأخذ مترجم و این که او الحشائش را از روی ترجمهٔ سریانی آن عربی کرده است[۲] تبیین می‌کند بلکه آگاهی او را نسبت به نااستواری و نامضبوط

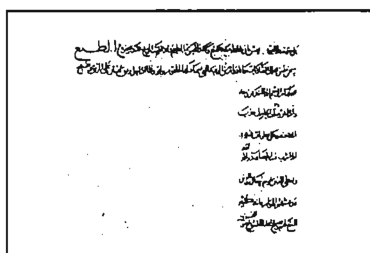
۱. نک : فهرست الفبائی کتب خطی آستان قدس رضوی، ۲۴۱.

۲. این نکته را اشارهٔ مترجم در دیباچه‌اش، و نیز اشارهٔ صریحتر او در پایان مقالهٔ دوم کتاب به این گونه تأیید می‌کند:

گفتنی است که همین عبارت کوتاه مترجم و نیز عبارات مأخوذ در متن گفتار و نیز هم بسیاری از ←

بودنِ ضبط‌های نسخهٔ مأخذِ او نیز نشان می‌دهد. و هم محقّق می‌دارد که چون وی به ترجمه اثرِ دیسقوریدس همّت گماشته، و تا پایان مقالهٔ پنجم پیش رفته، از نامضبوط بودنِ نسخهٔ متن سریانی ناآرام شده، و مترصد آن بوده است که در نقلِ دوّم ترجمه‌اش، به نسخه‌ای مضبوط از متن سریانی دست یابد و ضبط‌های نادرست ترجمه خود را تصحیح کند و توضیح.

مناسبتر از اشارتِ مزبور، اشارهٔ دیگری است در حاشیهٔ صفحهٔ [۳۸ ب]، که از بیاض بودن یا خالی بودنِ جای تصویر در اصل سریانی حکایت دارد به این گونه:

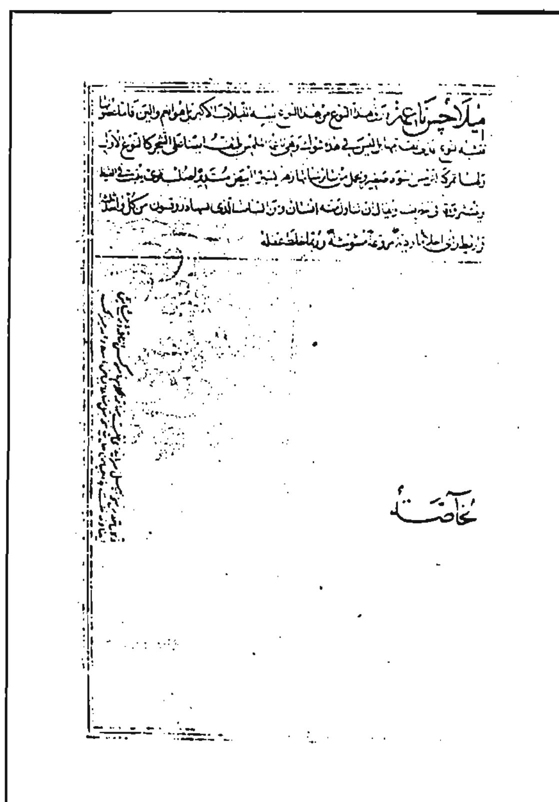


← ساختارهای زبانی متن حکایت از آن دارد که مهران بن منصور بن مهران دقیقاً موازین و قواعد ساختاری زبان عربی را مرعی نمی‌داشته است. چنان که در بیشترینهٔ موارد به قواعد مسلّمِ جَزْم و مقولهٔ تطبیق مضاف و مضاف‌الیه و صفت و موصوف توجّه نکرده است. این نکته البته در بسیاری از نگارشهای عربیی که مؤلّف و نویسندهٔ آنها از اعراب بادی نبوده‌اند مشهود است و آشکار. چنان‌که در اللمع ابونصر سرّاج و در العروة لأهل الخلوة والجلوة علاءالدوله سمنانی و امثال و اقران آنها نیز دیده می‌شود. مسألهٔ عدم توجّه این دسته از عربی‌نویسان به پاره‌ای از قواعد ساختارهای زبان عربی این دقیقه را درخورِ طرح می‌دارد که در میان گونه‌های تاریخی زبان عربی، باید یک گونهٔ عجمیِ عربی را نیز بپذیریم و ناهماهنگیهای آن را با قواعد ساختاری زبان عربی برشماریم و مشخص کنیم. نکته‌ای که هرگز توسط زبانشناسان عرب محلّ بررسی نبوده و محقّقان متونی ـ که عربی‌زبان‌اند ـ به آن توجّه نکرده‌اند. حاصل این بی‌توجّهی، این بوده است که مصححانِ متون عربی ـ خاصّه آنان که آثارِ عربیِ عجمی را تصحیح کرده‌اند، این ناهماهنگیها را به عنوان «اغلاط بحث» و مسلّم کاتبان و نسخه‌نویسان درخور طرح داشته و به هنگام تصحیح آنها را تبدیل به احسن کرده‌اند. به هر حال، مهران‌بن منصور نیز عجمی است عربی‌دان، که زبان عربی او از شناسه‌های عربی عجمی برخوردار است و این شناسه‌های زبانی او را نباید در زمرهٔ اغلاط زبانی وی بررسی کرد و سرانجام ترجمهٔ او را نااستوار دانست، زیرا به اعتبار زبان‌شناسی روانی، این شناسه‌ها و ناهماهنگیهای زبانی، بر اثرِ تداخل شناسه‌های زبان اوّل او به زبان دومش بوجود آمده است و اصلاً و ابداً به دانشِ زبانی او ربطی ندارد.

این اشاره که بظنّ قریب به یقین از خامه مترجم برخاسته است به لحاظِ روان‌شناختیِ کاتب و کتابت او درخورِ اعتناست بطوری که نسخهٔ او را به نخستین نسخهٔ مترجم نزدیک می‌دارد و از پیوند نسخهٔ او با نسخهٔ اصل خبر می‌دهد. بطوری که اگر همین موضع را در دیگر نسخه‌های الحشائش از ترجمهٔ مهران ـ که کاتبان آنها از روزگار مترجم دور افتاده‌اند ـ مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید که موردِ توجّه قرار نگرفته است. و این البته امری است طبیعی؛ زیرا هرچند تهیهٔ نسخهٔ یک اثر از روزگارِ صاحب اثر دور می‌شود ساختارهای صوری و نسخه‌سازانهٔ آن نیز از عینیتهای نسخهٔ اصل دور می‌افتد و دگرگون می‌گردد. چنان که اگر همین اشارت موجود در نسخهٔ رضوی را در نسخهٔ گلستان سراغ بگیریم، با آنکه نسخهٔ گلستان ـ همچنان که خواهیم گفت ـ به مثابت عکس و تصویر دقیق نسخهٔ رضوی است، اما فاقد اشارهٔ مورد بحث است، زیرا کاتب به اعتبار استقلالی که در چگونگی ساختارهای صوری کتابت احساس می‌کند در حذف امارات نامربوط اهتمام می‌کند، هرچند که چونان محمّد باقرالحافظ ـ یعنی کاتب نسخهٔ گلستان از کتاب الحشائش ـ به حفظ و صیانت از ضبط‌های نسخهٔ مأخوذ عنه پای‌بند باشد.

علاوه بر اینها، باز هم به لحاظِ نسخه‌شناسی ساختاری و صوری، نسخه‌ای که به نسخهٔ اصل یا نسخهٔ اوّل قرابت و نزدیکی داشته باشد، ساختارهای صوریی را که صاحبِ اثر به دلیلی خاص مرعی داشته است، درخورِ توجّه می‌داند و دگرگون کردنِ آنها را بدور از حزم و احتیاط در حرفه‌اش تلقی می‌کند. در نسخه رضوی در چند موضع خالیگاههایی مشهود است که ظاهراً مترجم الحشائش با توجّه به نسخهٔ سریانی، در مسوّده‌اش رعایت کرده بوده است بطوری که مثلاً اگر مهران جایی، نقشی را در نسخهٔ سریانی به قدرِ سه چهارم یک صفحه تصوّر می‌کرده، در مسوّدهٔ خود به همان اندازه، بیاض گذارده و خالی نگاهداشته است تا کاتبی که سوادِ او را به بیاض می‌برد اندازهٔ تقریبی مورد نظر او را مرعی دارد و آنگاه نقّاش یا مصوّر، نقش مورد نظر را برخالیگاه به مانند نسخهٔ اصل سریانی ترسیم کند. به این صفحه از نسخهٔ رضوی توجّه کنید و نکتهٔ مورد بحث را به لحاظ شکلِ گیاه، خالیگاه و بهرهٔ نوشتهٔ آن را ـ که گویا در مأخذ مترجم ناتمام بوده است ـ ملحوظ دارید:

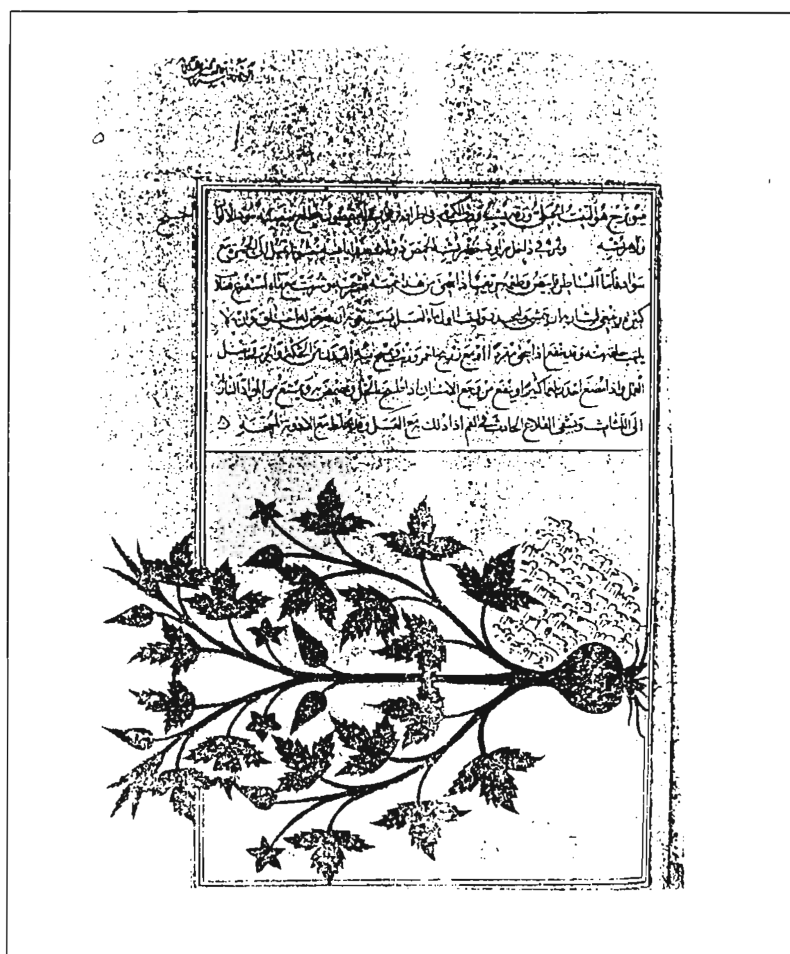
درحالی که همین موضع از نسخه را، کاتب نسخهٔ گلستان ـ که نزدیک به پانصد سال از مترجم دور افتاده ـ با آنکه تقلید کرده است و بنابر توضیحی که خود در کنارهٔ صفحهٔ مورد نظر افزوده، با این همه نتوانسته است اندازه‌های معین نسخهٔ رضوی را در نسخهٔ خود حفظ کند به همین جهت با وجودی که ثلثی از صفحه را بیاض گذارده است جای شکلِ گیاه را نتوانسته است بدقّت بیاض بگذارد تا جایی که نقّاش شکل نسخهٔ رضوی را در صفحهٔ پس از آن نقش کرده است. به نمودار نسخهٔ گلستان از همان صفحه که هیأت نسخهٔ رضوی را پیش از این آوردیم، توجّه کنید:



نکتهٔ مزبور، در مدخلِ «میویرج» نظر ما را مؤکّد می‌دارد و نزدیکی نسخهٔ رضوی را به نسخهٔ مترجم تثبیت می‌کند. در مدخلِ مذکور، مترجم ـ گویا براساس نسخهٔ متنِ سریانی ـ پس از توضیح میویرج، یکی از اشکالِ آن را گذارده است و سپس به ذکر منافع دارویی آن اهتمام کرده وانگاه جای یک نمودارِ دیگر آن را ـ که گویا در نسخهٔ متن سریانی نیز بیاض مانده بوده است ـ خالی گذاشته است همین روش را دقیقاً نسخه‌نویس نسخهٔ رضوی پی گرفته است زیرا به نسخهٔ اصل و شاید بهتر باشد بگوییم: به مسودّهٔ مترجم آشنا بوده و براساس آن نسخه‌اش را نویسانیده است و در چنین مواردی عیناً راه و رسم مسودّهٔ مترجم را تتبّع و پیروی کرده است به این گونه:



حال آنکه کاتب و نسخه‌نویسِ نسخهٔ گلستان که مسودّهٔ مترجم را دردست نداشته، با همهٔ دقّتی که در نقلِ نسخهٔ رضوی مصروف کرده، باز هم این دقیقهٔ ساختاری در نسخه‌اش مجال طرح نیافته است بطوری که مجموعه مباحث مربوط به میویرج را نقل کرده و به جهت یک شکل آن جایِ بیاض گذارده که نقّاش آن را نقش کرده است به این صورت:



نمونهٔ مذکور نکتهٔ دیگری را ـ که به اعتبار نسخه‌شناسی ساختاری نسخ مصوَّر حائز اهمیت فراوان است ـ درخور تأمّل می‌دارد و آن پیوندی است که میانِ تصاویر و اشکال با موضوعِ مورد بحث در نسخِ مصوَّر می‌بایست موردِ توجّه کاتب و نقّاش قرار گیرد. یک اصلِ مسلّم در نسخه‌هایِ مصوَّری که به دست مؤلّف فراهم شده یا کاتب برپایهٔ نسخهٔ اصل یا مسودّهٔ مؤلف یا مترجم نسخه‌اش را تدارک دیده، مشهود

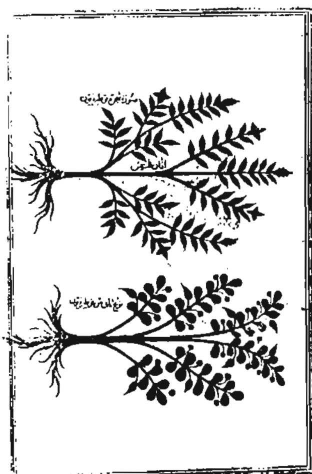
است و آن این است که پیوندی مستقیم و استوار بین مباحث کتاب و تصاویر و نقشهای آن به لحاظ موضعی مدِّ نظرِ اهل فن و خبرگانِ از ارباب تألیف و ترجمه بوده است بطوری که تصاویر و اشکال را دقیقاً در موضع و محلِّ حسّاس آن قرار می‌داده‌اند تا خوانندهٔ نسخهٔ اثرشان، همزمان با مطالعهٔ موضوع، تصویر و شکل آن را نیز درخورِ رؤیت بیابد. این پیوند را ـ که نگارندهٔ این سطور به «پیوند موضوعی ـ دیداری» در نسخه‌های مصوّر عبارت می‌کند ـ بوضوح در نسخه‌های مصوَّری که صاحب اثر تهیه دیده و یا کاتب برپایهٔ مسودّه یا نسخهٔ اصل آنها را ساخته و پرداخته است، می‌توان مشاهده کرد. درحالی که به این پیوند در نسخه‌های مصوَّری که توسط صاحبِ اثر فراهم نشده‌اند و نسخه‌سازان آنها دورتر از عصرِ صاحب اثرِ مصوَّر می‌زیسته و به نسخه اصلِ یا مسودّه آن آشنا نبوده، قرینهٔ دیداری را در پیوندِ مورد بحث نادیده گرفته و صرفاً به «پیوند موضوعی» بسنده کرده است. پیوندِ موضوعی ـ دیداری در سرتاسرِ نسخهٔ رضوی آشکار است و با وسواس تمام به اهتمام کاتب و نقّاش رعایت شده است تا جایی که گویی کاتب و نقّاش زیرِ نظر مترجم یا برپایهٔ دستنوشت او دوش‌بدوش هم و همزمان نسخه را می‌نویسانیده و نقّاشی می‌کرده‌اند. و کاتب به اعتبار جایگاههای اشکال، تعدادِ ابیاتِ سطور را تخمین می‌زده و هرگز به اندازهٔ کلیشه‌وارِ «بیت» و «بیت‌نویسی» در کتابتش وقعی نمی‌گذارده است. به همین جهت نسخه‌ای فراهم آورده است که به لحاظِ نُسَخِ علمی، می‌توان آن را یکی از شاهکارهایِ مسلّم در اقلیم نسخه‌نویسی و نسخه‌سازی محسوب داشت. به رغم نسخهٔ رضوی، در نسخهٔ گلستان، کاتب، که تحت تأثیرِ بیت‌نویسی در کتابت و زیباییِ ناشی از آن قرار داشته، و متوجّه نکتهٔ نازک پیوندِ دیداری اشکال و تصاویر با موضوع مورد بحث نبوده است، عموماً شکلها و تصویرها را در پایانِ هر مدخلِ قرار داده و نسخه‌اش را به قیاس با نسخهٔ رضوی و به نسبت نسخِ مصوَّرِ نگارشهای علمی درخور نقد و تعریض کرده است. البته عدم هماهنگیِ همزمانِ نقّاشِ و کاتب در فراهم شدنِ نسخهٔ گلستان این خدشه را متوجّه نسخهٔ مذکور کرده است امری که شاید تاریخ نسخه‌نویسی و نسخه‌آرایی در عهد او ـ یعنی در عهدِ صفوی ـ آن را التزام می‌نموده است. به هرگونه رؤیتِ این دقیقه در هر دو نسخه مقابل‌سازی آنها را ایجاب می‌کند که در حوصلهٔ این گفتار نمی‌گنجد، اما برای تبیین نکتهٔ مذکور به صورتِ عکسی یک نمونه (مدخلِ قوطیرذیون / الشوک / خارها) از دو نسخهٔ مزبور

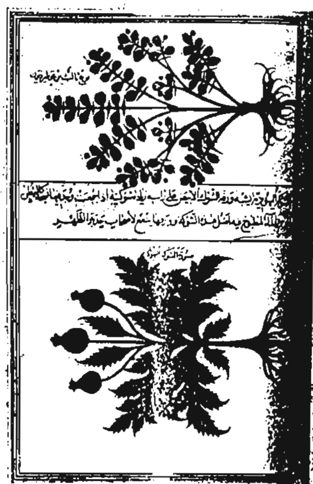
می‌پردازم که دقیقاً موضوع موردِ بحث را نشان می‌دهد: در نسخهٔ رضوی اشکال مدخل مذکور در یک ورق و دقیقاً رویاروی و یا در کنارِ مبحث مورد نظر قرار گرفته‌اند به این گونه:



در صورتی که در نسخهٔ تهران، گاه شکل برخی از «شوکه»ها در پایان بحث آمده و گاهی نیز اشکال به یک صفحهٔ مستقل و جداگانه منتقل شده است تا جایی که مندرجات یک برگ از نسخهٔ رضوی در دو برگ و نیم از نسخهٔ تهران جای گرفته

است درحالی که نسخهٔ تهران به اعتبار قطع با نسخهٔ رضوی هم قطع است و به اندازه قطع رحلی فراهم شده است. به صفحات عکسی در نسخهٔ تهران توجّه کنید:







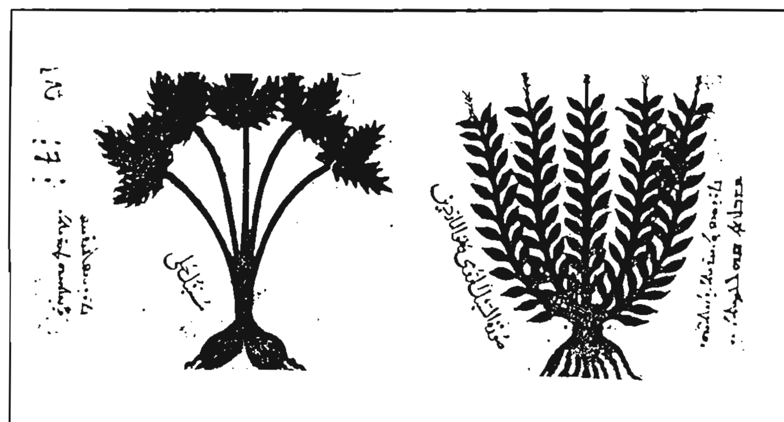


با توجّه به نکته‌های مذکور، آیا می‌توان نسخهٔ رضوی را نسخهٔ اصل دانست؟ البته که نه؛ زیرا طبیعت نسخه‌سازی از گونهٔ نسخهٔ کتاب الحشائش که محتاجِ خطّاط و نقّاش است این نکته راکه نسخهٔ مذکور توسّط مترجم فراهم شده باشد مورد تردید می‌دارد مگر آنکه مترجم هم در کتابت مهارت داشته بوده باشد و هم در نقّاشی. با این همه باز هم نسخهٔ مذکور نمی‌تواند اوّلین نسخه‌ای محسوب گردد که توسط مترجم ساخته و پرداخته شده است. اما با وجودی که از اواخرِ نسخه رضوی و قیاس آن نسخه با نسخهٔ مأخوذ از آن ـ یعنی نسخه گلستان ـ بقدر پنج برگ افتادگی دارد[۱] و ترقیمهٔ کاتب در نیمهٔ دوم سدهٔ یازدهم هجری از بین رفته است[۲]، با وجود این، نسخه‌ای است نزدیک به نسخهٔ مترجم، و شاید مأخوذ از آن. طرز کتابت و آراستن تصاویر و اشکال، و وجودِ اشاراتی که به برخی از آنها توجّه دادم، وجود علائم سجاوندی، که مانندگی و همگونی مطلق با نشانه‌های سجاوندی نسخ مورّخ سدهٔ ۶ ق دارد و نیز ضبط هیأت سریانی گیاهان و اشجار با خطِ سریانی، که در ربعِ نخست نسخه بطور مداوم و متوالی انعکاس دارد این پندار را تقویت می‌کند که نسخهٔ مذکور مأخوذ از نسخهٔ مترجم است و شاید مترجم پس از کتابت و نقّاشی، آن را رؤیت کرده باشد و حتّی اسامی گیاهان را خود با خط سریانی نویسانیده باشد چرا که ضبط‌های یونانی به گونه‌ای است که کتابتِ آنها آگاهی از خط و زبان سریانی را التزام می‌کند و این نکته‌ای است که در مورد مترجم در خور تأکید است اما در مورد کاتب ـ به علّت ناشناختگی او ـ سزاوار طرح نمی‌نماید. به چند نمونه از اسامی سریانی گیاهان که با خط سریانی در نسخه رضوی ثبت شده است توجّه بفرمایید:

---

۱. البته افتادگیهای نسخه رضوی به همین پنج برگ محدود نمی‌شود، از میانهٔ «المقالة السابعه» آن نیز بیش از دو و نیم قسمت از مباحث مقالهٔ مذکور از بین رفته است.

۲. این که نگارنده عصر فرسودگی و افتادگی اوراق پایانی نسخه رضوی را به قرن یازدهم رسانده است برپایه این نظر است که نسخه گلستان مأخوذ از آن نسخه است و در نیمه نخست سدهٔ ۱۱ ق عیناً از روی آن با حروف عکاسی شده است ← متن همین گفتار، پس از این.



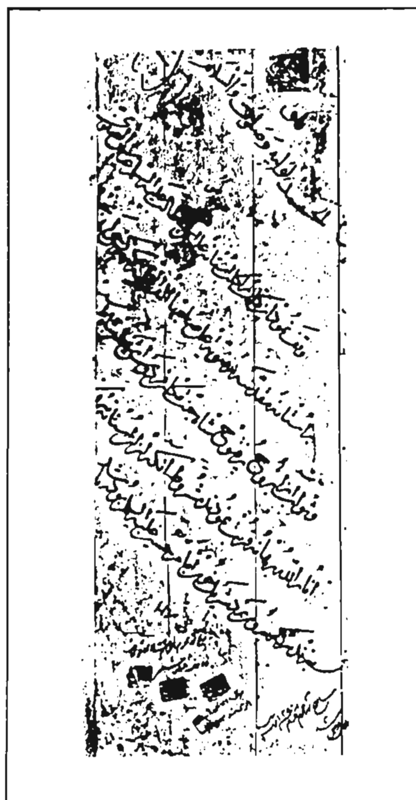


علاوه بر این، قراینی دیگر در نسخهٔ رضوی مشهود است که به لحاظِ نسخه‌شناسی ساختاری و بطور ضمنی نزدیکی آن را به روزگار مترجم تأیید می‌کند. شکل و شمایل نسخه نشان می‌دهد که نسخهٔ مذکور نسخه‌ای است به اصطلاح نسخه‌شناسان: شاهانه، که برای استفاده ارباب دربار فراهم شده است. کاغذِ آن از گونهٔ کاغذهای مرغوب است: نازک، ملایم و ناشکننده، دارای رنگِ خودْرنگ، و بدون آنکه آهار زده و مهره خورده باشد، شفّاف، هموار و به تعبیرِ کاتبان: خوشْ‌قلم است و غیرقابل نَشْف. در کتابتِ آن نه‌تنها از سیاهی، بلکه از مرکّب الوان مانند ژنگار، زعفران، کبودک و دیگر رنگها استفاده شده است. تصاویر و اشکالِ آن با آنکه به اعتبارِ تاریخ هنرِ نقاشیِ نگارشهای علمی درخور توجّه فراوان است اما به لحاظ زیبایی‌شناختی، زیبایی‌ای بیرون از حوزه طبیعت و نمودارهای آن در ذهنیت علمی بشر ندارد و به ذهنیت هنرمندانه و خیالمندانهٔ بشر نزدیک نشده است. از اینرو

تصویرها و شکلها بسیار طبیعی می‌نماید و با مظاهرِ عینی آنها در طبیعت قابلِ تطبیق است هرچند به جهتِ هنری و زیبایی‌شناسی به نسبت با نسخهٔ گلستان درخور قیاس و برآورد نمی‌نماید. با وجود این، سوای پیوند مستقیم میانِ تصاویر و مباحث کتاب ـ که پیش از این از آن یاد کردیم ـ به اعتبار تجانس و تناسبی که نقّاش در انتخاب رنگها و الوان مرعی داشته و رنگها را مناسب با رنگهای گیاهان و حیوانات ـ همان‌گونه که در طبیعت وجود دارند ـ بکار برده است، ارزش علمی تصویرها و شکلها را در نسخهٔ رضوی مسلّم و محقّق می‌دارد.

همهٔ این نکته‌ها مجال می‌دهد که نسخهٔ رضوی از ترجمه الحشائش را نسخه‌ای تصوّر کنیم که در روزگار مترجم برای مخدوم او یعنی نجم‌الدّین ابوالمظفر البی ـ حدوداً در ربع نخست از نیمهٔ دوم قرن ششم هجری ساخته و پرداخته شده است. اگر این پندار را به لحاظ مفقود بودنِ ترقیمهٔ نسخه، و نیز به اعتبارِ عدم وجود نصّی منجّز در تاریخ، محلّ تردید بدانیم، نسخه‌شناسی ساختاری نسخهٔ مذکور ـ که به پاره‌ای از مهمترین شناسه‌های آن اشاره کردم ـ می‌نمایاند که نسخهٔ رضوی نسخه‌ای است از نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ ق، همچنان که نشان خواهم داد به نسبت با نسخهٔ گلستان، نسخهٔ اُمّ است و مادر.

به هر حال، نسخهٔ رضوی در غرب ایران و به تعبیری دیگر در شرقِ جهان اسلام ـ فراهم شده است اما پس از چند قرن به شرق ایران آورده شده و در مشهد طوس نگهداری شده است. این که نسخهٔ مذکور را در چه زمانی به شرق ایران آورده‌اند و این که چه کسی در انتقال این نسخه اهتمام داشته است، بر ما پوشیده است اما از قراین تاریخی می‌توان حدس زد که نسخهٔ مذکور در روزگار صفویان از غرب ایران به مشهد رضوی منتقل شده است. صفویان به پزشکی و مفردات طبی اعتنا داشته‌اند و این نکته‌ای است که از تألیف و تصنیفِ نگارشهای طبی سده‌های یازدهم و دوازدهم هجری بحاصل می‌آید. از اینرو انتقال نسخه‌هایی چون الحشائش دیسقوریدس به تختگاه یا به دیگر مراکزِ حکمرانی آنان امری بدیهی است، اما آیا نسخهٔ رضوی از کتاب الحشائش مستقیماً از غرب ایران به مشهد آورده شده است؟ این نکته‌ای است که وقفنامهٔ نسخه مذکور آن را منتفی می‌دارد. با آنکه متنِ وقفنامه این نکته را که نسخهٔ مذکور از تختگاه صفویه به مشهد آورده شده است تثبیت نمی‌کند اما بطور ضمنی نکتهٔ مزبور را القا می‌نماید. به عکس وقفنامه توجه کنید:



از وقفنامهٔ مذکور برمی‌آید که گویا نسخه در عهدِ شاه طهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ ق) به تختگاه صفویه منتقل شده و شاه عباس صفوی آن را در ۱۰۱۷ ق وقف «آستانهٔ مقدّسهٔ رضویّه» کرده است و به همین جهت برکتِ ثواب این وقف را متوجّه روحِ شاه طهماسب دانسته است.

اما نگارندهٔ این سطور وقفنامهٔ مورد بحث را مجعول می‌دانم و خاستگاه آن را بینش‌مقدّس‌مآبانه‌ای برمی‌گیرم که فراگِرد سیمای مذهبی شاهان صفوی در میان فضلای شیعه، در قرون متأخّر وجود داشته است. اگر این وقفنامه در ۱۰۱۷ ق نویسانیده می‌شد بی‌گمان با توجّه به آداب کتابت وقفنامه‌های نسح خطّی، می‌بایست بر ظهرِ نخستین برگِ نسخه ثبت می‌گردید و یا بر یکی از صفحاتِ بدرقهٔ کتاب کتابت می‌شد حال آنکه در نسخهٔ رضوی در سال ۱۰۳۸ ق ـ که کاتب ـ محمّد باقر حافظ ـ نسخهٔ گلستان را از روی آن نویسانیده است ـ چند ورق دیگر به عنوان دیباچه و فهرست توضیحی مقالات هفتگانهٔ اثرِ دیسقوریدس وجود داشته است[1] که بعدها، یعنی پس از کتابت نسخهٔ گلستان از بین رفته است. در این صورت اگر وقفنامهٔ مورد نظر را اصیل بدانیم بی‌گمان هیأت موجود آن هیأتی است نونویس از روی وقفنامهٔ اصلی کتاب که پس از عصر صفوی کتابت شده است. در هر صورت، آنچه مسلّم است نسخهٔ رضوی

۱. تعداد این اوراق در نسخهٔ گلستان به قدر هفت و نیم صفحه می‌شود.

مقارن دههٔ چهارم از سدهٔ یازدهم در مشهد وجود داشته است. البته بدرستی مشخص نیست که این نسخه در روزگار مورد نظر، از زمرهٔ نسخ خزانهٔ رضوی محسوب بوده یا به کتابخانهٔ یکی از حکام و صدورِ عهد صفوی تعلّق داشته و یا در دسترسِ اهل فضل و فن بوده است، اما آنچه مسلّم است این است که نسخه را ابوالفتح منوچهرخان[۱]، بیگلربیگیِ عصر شاه‌عباس اوّل در مشهد می‌شناخته است و همو مقرّر داشته است تا محمّدباقر حافظ نسخه‌ای از روی آن بنویساند. نکته‌ای که بصراحت در ترقیمهٔ نسخهٔ گلستان مطرح شده است و ما پس از این به آن رسیدگی خواهیم کرد.

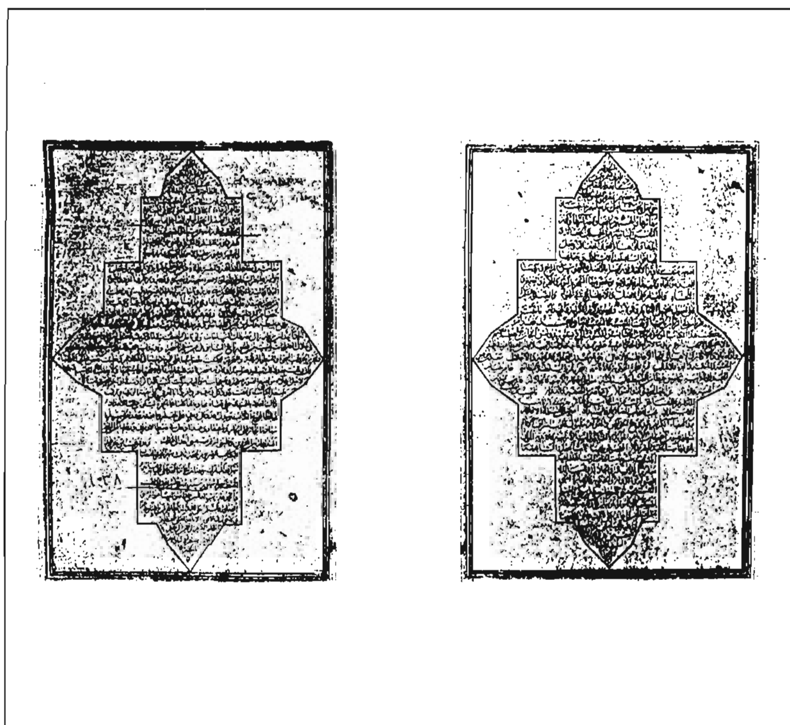
گفتیم که کاتبِ نسخهٔ گلستان محمدباقر حافظ است. و دستنویسش را برپایهٔ نسخهٔ رضوی نویسانیده است. وی کیست و چه پایه و مایهٔ علمی داشته است و در میان گروههای نسخه‌نویس و خوشنویس عصر صفوی چقدر شناخته بوده است و نسخهٔ مکتوب او به نسبتِ نسخهٔ اصلش چه اهمیتی دارد و یا فاقد چه ارزشی است و آیا نسخه‌اش را ـ آن‌چنانکه ما ادعا کرده‌ایم ـ براساس نسخه رضوی فراهم کرده است؟ همه اینها نکاتی است که به لحاظ روشن شدنِ نسخه‌های ترجمهٔ عربی مهران‌بن منصور از الحشائش و سرنوشت اثرِ دیسقوریدس در ایران یا در شرق جهان اسلام سزاوار تنقیب و تفتیش می‌نماید.

از ترجمهٔ احوالِ محمّد باقر حافظ در منابعِ موجودِ عصری چیزی بدست نمی‌آید. اما از نام او پیداست که وی با علوم دینی از جمله علوم قرآن و حدیث آشنا بوده است[۲]. قلم نسخ را نیز در حدِّ خوشنویس و خطّاط می‌نوشته است ولیکن

۱. دربارهٔ او نک : نصرالله فلسفی، زندگانی شاه‌عباس، ۵۵۵/۲ ؛ رُهْربُرن، نظام ایالات در دورهٔ صفویه، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، ۵۶.

۲. علاقهٔ او را به علوم دینی می‌توان از طریق استنساخ نگارشهای دینی ـ که توسط او انجام یافته است ـ نیز حدس زد. چنان که می‌توان او را یکی از کاتبان دقیق و ممتازِ اصول و فروع کافی تلقی کرد. وی در ۱۰۴۵ ق نسخه‌ای بسیار ممتاز و مزیّن از اصول کافی به خط نسخ استنساخ کرده و اسامی رسول و آل بیت پیامبر اکرم (ص) را به زر و محرَّر نویسانیده و فهرستی مجدول بر نسخهٔ مزبور فراهم آورده بوده است. (نک: بدری آتابای، فهرست کتابخانه سلطنتی، صص ۵۰-۵۱). نیز در ۱۰۴۷ ق به همان شیوه از کتاب مزبور نسخه‌ای دیگر نویسانیده است که نسخه‌ای از آن به ←

ظاهراً از اقلیم رسمیِ خوشنویسان و هنرمندانِ عصر شاه‌عباس و پس از او دور مانده، و به همین جهت نام و نشان وی در زمرهٔ خوشنویسان سدهٔ یازدهم هجری مطرح نشده، درحالی که وی ازکاتبانِ فاضل عصر خود بوده است ترقیمه‌ای که او در پایان نسخهٔ الحشائش گذارده است بواقع روزنه‌ای است که بر روی پسندها و تواناییهای او در اقلیم نسخه‌نویسی گشوده می‌شود و بیشترینهٔ مسأله‌های مورد نظر را دربارهٔ خود و نسخهٔ مکتوبش از الحشائش پاسخ می‌دهد. به صورت عکسی ترقیمهٔ او توجّه کنید:



← شمارهٔ ۱۵۷۳ درکتابخانهٔ ملی موجود است (نک: عبدالله انوار، فهرست، ۱۰۴/۱۰) و گویا در همین اوان نسخه‌ای از فروع کافی به قطع نیم ورقی، با نسخ ممتاز عالی و مذّهب فراهم دیده است که نسخه‌ای از آن درکتابخانهٔ سلطنتی در تهران موجود بوده است (نک: بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، ش ۴۲۴).

سوار ساختارِ ظاهری این ترقیمه، که انس و الفتِ کاتب را به تشکیلِ حروف یا به خطوطِ مشکّل نشان می‌دهد و سلیقه و نازک‌بینی او را در حوزهٔ کتابت می‌نماید، متن ترقیمه متضمّن نکته‌هایی است که نه‌تنها به لحاظِ شناخت بهتر از نسخهٔ مأخذِ کاتب بلکه به اعتبار چگونگی استنساخ او شایانِ غور و بررسی است.

یکی از نکته‌هایی که ترقیمهٔ مذکور نشان می‌دهد این است که محمّدباقر حافظ، استنساخ نسخه‌اش را از کتاب الحشائش به دستور منوچهر خان بیگلربیگی، و قطعاً با امکانات همو ظرفِ شش ماه و سه روز نویسانیده است بطوری که از ربیع‌الاّول ۱۰۳۸ ق به آن شروع کرده[1] و در سوم رمضان همان سال آن را به پایان رسانیده است. از اینرو دستنوشتِ او نسخه‌ای است به اصطلاح نسخه‌شناسان: شاهانه، که البته کاتب در طول شش ماه و اندی فقط کتابتش را بسرانجام رسانیده، و همچنان که خواهیم گفت، پس از نقّاشی آن، و گویا سالها پس از درگذشت منوچهرخان نسخه مذکور که در زمرهٔ اموال منوچهرخان از خاندان شاه عباس صفوی، بوده ظاهراً به تختگاه صفویه منتقل شده و از آن طریق در عصر قاجار به کتابخانهٔ سلطنتی آنان رسیده است.

نکتهٔ دیگر این که اثرِ دیسقوریدس را در روزگار صفوی ـ گویا برپایهٔ هیأت کامل نسخهٔ رضوی ـ به نام «الحشائش» می‌شناخته‌اند[2] و این که اثرِ مذکور را در دوره‌های اخیر به نامهای اشجار الادویه[3] می‌نامیده‌اند و یا در روزگار ما آن را به نام خواص‌الاشجار فهرست کرده‌اند[4] به اشکال و موضوع کتاب توجّه کرده‌اند نه به نام اصلی کتاب که پیشینهٔ سنخی علمی را در میانِ ارباب اصطلاح نشان می‌دهد.

اما نکتهٔ بسیار مهم در این ترقیمه ـ که به لحاظ شناختِ نسخهٔ رضوی نیز حائز اهمیّت فراوان است ـ توصیفی است که کاتب نسخهٔ گلستان ـ یعنی محمّدباقر حافظ ـ از نسخهٔ مأخذ خود ارائه می‌دهد. او می‌نویسد که پس از دستور منوچهرخان

---

۱. کاتب این نکته را در پایان فهرستِ مقالات سبع ـ که مربوط به متن نسخه مأخذ اوست ضبط کرده است.

۲. این نکته در ترقیمهٔ ترجمه فارسی غیاث‌الدّین رضوی نیز بصراحت آمده است. نک: ترجمهٔ الحشائش از محمد رضوی، فیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۴۳۱۳ از روی نسخهٔ کتابخانه بنیاد خاورشناسی لنینگراد D.143

۳. نک : اعتماد السلطنه، مطلع الشّمس، ۴۹۸/۲.

۴. نک : فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، پیشین، همانجا.

بیگلربیگی «نسخه‌ای [از الحشائش] تهیه کردم از روی نسخه‌ای کهنه، که جای نام کاتبش پاره شده و سیاهی خطش از کثرتِ لمس دستها از بین رفته است و مع‌هذا صحافان مواضع دریده و پاره شدهٔ آن را با رقعه‌های سطبر و سریش ترمیم و وصله کرده‌اند بطوری که اگر وصله‌ها برداشته شود، نسخه زایل می‌گردد... از اینرو اگر مُنصفی تأمّل کند بر آنچه ذکر کردم و یا مواضع خالی را در خلال صفحات ببیند از قصور کاتب برنمی‌گیرد بلکه آنها را از نادرستی نسخهٔ اصل می‌داند. با این همه من در تنقیح و توضیح آن کوشیدم و در معلوم داشتن و نوشتن حروف محو شده و سطرهای وصله شده اهتمام کردم بعضی جاها را به قرینه و برپایهٔ سیاق کلام کتابت کردم و جاهایی را که تشخیص آن میسّر نبود، خالی گذاشتم تا اگر بعد از این در دست خواننده‌اش نسخه‌ای دیگر بیفتد، آن را مقابله کند و تصحیح نماید و کاتب را سرزنش نکند[۱]...».

توصیفی که کاتب نسخهٔ گلستان از نسخهٔ مأخذِ خود ارائه داده است دقیقاً بر نسخهٔ رضوی قابل تطبیق است. از اینرو به لحاظ نسخه‌شناسی ساختاری ـ که پیش از این به آن توجه دادم ـ و نیز به اعتبار نسخه‌شناسی جغرافیایی، قطعاً نسخهٔ مأخذ محمّدباقر حافظ نسخه‌ای است که امروزه در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود. از توصیف محمّدباقر حافظ برمی‌آید که نسخهٔ مأخذ او ـ یعنی نسخهٔ رضوی ـ تا روزگار فراهم شدنِ نسخهٔ گلستان ـ یعنی تا سال ۱۰۳۸ ق ـ نسخه‌ای بوده است کامل، که فقط ترقیمهٔ کاتبِ آن پاره و فرسوده، و برخی از حروف و کلمات آن محو شده بوده است. نیز توصیف مورد بحث حاکی از آن است که ترقیمهٔ نسخهٔ رضوی با تاریخ ۱۰۱۷ ق نمی‌تواند ترقیمه‌ای اصیل باشد و باید پس از کتابت نسخهٔ گلستان، که چند ورقِ آغازین نسخهٔ رضوی از بین رفته، آن ترقیمه را جعل کرده باشند.

اما این که کاتب نسخهٔ گلستان مدعی شده است که حروف و کلماتِ محو شدهٔ نسخهٔ مأخذش را با توجّه به سیاق عبارات تصحیح و توضیح کرده است، نکته‌ای است درخورِ تأمّل، که دقیقاً هویتِ نسخهٔ مأخذ محمدباقر حافظ را تعیین می‌کند و مبیّن می‌دارد که او نسخه‌ای جز نسخهٔ رضوی دردست نداشته است. وی نسخهٔ

۱. ترجمهٔ قسمتی از ترقیمهٔ محمّد باقر حافظ است که با تصرف انجام شده است، و نکتهٔ مورد بحث را مد نظر داشته‌ام.

رضوی را به مثابت یک عکّاس ـ که حروف را عکاسی کند ـ اساس کارش قرار داده و به لحاظ ضبط و ثبت عیناً آنها را استنساخ و کتابت کرده و جز مواردی که خواهیم گفت، تصحیح و تغییری در آن روا نداشته است مگر به ندرت. همین نکته ـ یعنی اجتناب از دگرگون کردن ضبط‌های نسخهٔ مأخذ و نیز تحاشی از اصلاحات ذوقی، اهمیتِ کارِ محمّدباقر حافظ و هم امانت‌داری او را در اقلیم نسخه‌نویسی نشان می‌دهد و ارزش نسخهٔ مکتوبش را مؤیّد می‌دارد. البته او این همه پای‌بندی به نسخهٔ مأخذ و حفظ ضبط‌های آن را آگاهانه ملحوظ داشته است خاصّه که وی نسخه‌نویس و کاتبی بوده است که به اقلیم نسخه‌نویسی نگارشهای مربوط به حدیث و اسانید تعلّق داشته[1]، و این خود او را به تحفّظ ضبطهای نسخهٔ مأخذ، و حزم و احتیاط در آداب کتابت معتاد داشته است. از اینرو این که در حقّ او مذکور شد که دستنویس وی از کتاب الحشائش گونه‌ای از عکاسی حروف است که براساس نسخهٔ رضوی صورت گرفته، نکته‌ای است که پختگی و سختگی راه و روش کاتب را در ضمان دارد و از امانت‌داری او در نسخه‌نویسی حکایت می‌کند تا جایی که می‌توان به اعتبار نسخه‌شناسی تاریخی، نسخهٔ گلستان را تقریباً ۸۰ درصد مطابق و منطبق با نسخهٔ رضوی دانست. این که نگارنده بقطع و یقین از حدّ و رسم انطباق دو نسخهٔ مذکور سخن گفته، بر اثرِ سنجشی است دقیق؛ بطوری که بیش از نیمی از هر دو نسخه را مقابله کرده[2] و نیمی دیگر را بطور موضعی با هم سنجیده است خاصّه موارد حسّاس و غلط‌انداز را در هر دو نسخه تفتیش کرده و به صدور رأی مذکور توغّل نموده است. به جهتِ محقّق نمودنِ این که نسخهٔ گلستان برپایهٔ نسخهٔ رضوی کتابت شده است و به خاطر این که امانت‌داری کاتب نسخهٔ گلستان نموده شود به نقل شواهد و نمودارهایی از هر دو نسخه می‌پردازیم. در بحث از «سفرجل» کاتب نسخهٔ رضوی در ضبط واژه‌های «یقوی» و «یضعف» اشتباه کرده است بطوری که نخست «یضعف» ضبط نموده و سپس آن را به «یقوی» با نشانهٔ «صح = صحیح» اصلاح کرده است اما چون این بحث در نزد کاتب نسخهٔ گلستان ملتبس می‌نموده، نتوانسته است و یا به

---

۱. قیاس کنید با یادداشت شماره ۱۹.

۲. مقابله واژه به واژه و سطر به سطر نیمی از نسخه به تقاضای بنده توسط همکارِ دانشورم آقای ابراهیم عرب‌پور صورت گرفته است که مورد اطمینان و امتنان نگارنده است.

جهت امانت‌داری و تحفظ ضبط نسخهٔ اصل، عیناً هیأت غلط و صورت اصلاح شدهٔ مضبوط در نسخهٔ رضوی را نقل کرده است. به عکس ضبط مورد بحث در هر دو نسخه توجّه کنید:

□ **نسخهٔ رضوی** [62 - b]

□ **نسخهٔ گلستان** [81 - b]

بیش از بیست مورد در نسخهٔ رضوی هست که یا از سوی کاتب بیاض مانده یا بر اثرِ اندراس نسخه و یا کاربردِ آن محو شده است[۱]. جای همهٔ این موارد در نسخهٔ گلستان نیز بیاض مانده است و همان‌طور که دیدیم، بیاض گذاردنِ مواضع مزبور را خودِ کاتب ـ یعنی محمّد باقر حافظ ـ در ترقیمهٔ خود مطرح داشته است. و این خود دلیلی است واضح و مبیّن، که پایه و اساس نسخهٔ گلستان، نسخهٔ رضوی بوده است. ذکر همهٔ این موارد البته در حوصلهٔ این مقال نیست ولیکن برای روشن شدن و مستند نمودنِ نکتهٔ مورد بحث، به نشان دادن چند نمونه بسنده می‌کنیم:

□ نسخهٔ رضوی [63 a]

□ نسخه گلستان [83 b]

---

۱. بیشتر این موارد در اوراق پایانی نسخهٔ رضوی دیده می‌شود و در قسمتهای آغازین و میانین نسخه به ندرت پاک‌شدگی مشاهده می‌گردد.

□ نسخهٔ رضوی [53 a]

□ نسخهٔ گلستان [69 a]

□ نسخهٔ رضوی [78 a]

□ نسخهٔ گلستان [103 a]

□ نسخهٔ رضوی [37 a]

□ نسخهٔ گلستان [45 b]

□ نسخهٔ رضوی [40 b]



□ نسخهٔ گلستان [50 b]

وفاداری کاتبِ نسخهٔ گلستان به نسخهٔ مأخذش ـ یعنی نسخه رضوی ـ بقدری است که اگر ضبطی واحد در نسخهٔ رضوی به لحاظ نقطه‌گذاری مثلاً در یک مورد درست ضبط شده باشد و در موردی دیگر مصحّف آمده باشد، کاتب نسخهٔ گلستان همان ضبط واحد را نیز مانند نسخهٔ مأخذ خود در جایی به هیأتِ صحیح آن و در جایی دیگر به گونهٔ مصحف آن بازنوشته است گوییا که کاتب نسخهٔ گلستان به هیچ‌گونه از موضوع کتاب الحشائش آگاهی نداشته و صورتهای درست و نادرستِ ضبطی واحد را عیناً بازنویسی و حتّی با حروف نقّاشی کرده است. چنان که ضبط «الذوسنطاریا» در صفحه [278 a] نسخهٔ رضوی به هیأت «الذوسنطاریا» در صفحه [388 a] نسخهٔ گلستان دیده می‌شود، در حالی که همان ضبط در صفحات [89 a و 96 b] نسخهٔ رضوی تصحیف شده و صورت «الدوسیطاریا» کتابت گردیده است که محمد باقر حافظ نیز در نسخهٔ خود [112 b و 121 a] همین هیأت مصحف را نقل کرده است.

با این همه، همچنان که کاتب نسخهٔ گلستان در ترقیمه‌اش مطرح داشته است گاه به سیاق عبارت و نیز گاهی به اعتبار قواعد زبان، تصحیحات و تبدیلاتی روا داشته که به لحاظ شناخت عربیِ عجمی در خورِ تأمّل است. همچنان که در یادداشت شمارهٔ (۱۴) مذکور شد ترجمه مهران بن‌منصور از کتاب الحشائش ترجمه‌ای است ایرانی و غیر عربی، و به همین جهت در آن گاه خصیصه‌ها و قواعد مسلّم زبان عربی

رعایت نشده، و مترجم بر اثرِ آنات و ذوقیات زبان مادری خود ـ که می‌بایست فارسی بوده باشد ـ پاره‌ای از شناسه‌های تذکیر و تأنیث و اشباه آن را رعایت نکرده و کاتب نسخهٔ رضوی نیز ـ که می‌باید ایرانی یا غیرعرب بوده باشد ـ به اصلاح شناسه‌های گونهٔ عجمیِ عربی نپرداخته است درحالی که کاتبِ نسخهٔ گلستان، که بنابر شرایط تاریخی و زبانی، با قواعدِ رسمی و معیارِ زبان عربی آشنا بوده، حین بازنویسی این دسته از ساختارهای زبانی موجود در نسخهٔ رضوی را اصلاح نموده و تقریباً صبغه گونهٔ عربیِ عجمی ترجمهٔ مهران‌بن منصور را از الحشائش زدوده است. بطوری که مثلاً برخی از ضمایری که در نسخهٔ رضوی به کلمات مؤنث ـ خصوصاً مؤنث مجازی در هیأت مفرد آن برمی‌گردد و شناسهٔ تأنیث ندارد ـ در نسخه گلستان به ضمایر مذکّر تبدیل شده است. و گاهی نیز همین دگرگونی و اصلاح متوجّه افعال نیز شده است مانند مورد زیر در شناسه تأنیث فعل «علّق»:

□ نسخه رضوی [111 a]

□ نسخهٔ گلستان [144 a]

ثم قال ديسقوريدس شع وهو بخور مريم وقد يعمل ايضا بشجرة مريم وهو نبت في ورق
يشبه اللبلاب وهو مستعرض من اعلاه ومن تحته ايضا منقط بنقط يميل الى البياض وله غصون كل منها
مقدار اربع اصابع عارية عن الورق يحمل زهرا يشبه الورد وفيه حمرة وفرفيرية ولهذه الشجرة اصل كاصل السلجم
اسود اللون واعرض منه واذا شرب اصلها مع العسل الحدر بالماء وبماء ويحرك الطمث شربا وحمولا وزعم
ان اقام المرأة الحامل على اصل هذه الشجرة اسقطت واذا علقت على المرأة منع من الحبل وقد يشرب
لا من الادوية القتالة مع الشراب واكثر ما ينفع من شرب الارنب البحري ويقاوم ايضا سم الحيوانات
ذوات السموم واذا خلط بشراب احدث السكر وينفع من اليرقان اذا شرب منه ثلث مثاقيل مع سكر او
تعهد الحل الشفه وينبغي ان يجلس الشارب له بسبب اليرقان في بيت دفي حار ويغطى بثياب كثيرة كا

جز تبدیلات ساختارهای عربیِ عجمی، دیگر تبدیلهای زبانی نیز در دستنویس محمد باقر حافظ دیده می‌شود که برخی از آنها اصلاحاتی است بجا و درست، و پاره‌ای از آنها افزوده‌هایی است که به ظنِّ خود ملحوظ داشته به گونه‌ای که بعضی از آنها بافت و ساختارهای زبانی را استوار می‌دارد و برخی دیگر در تبیین عبارات مؤثّر می‌افتد. به چند نمونه از این نوع تبدیلات توجه کنید:

□ نسخهٔ رضوی [108 a]

يختار منه ما فيه طراوة وليس بيابس جدا
الحاد الحب السبب الاحراق واذا دق واخرج جوفه
اخضر وهو دهني يسيد وما هو بهذه الصفه
يكون حسنا مدركا الطبع مسخن ملطف
جاذب باذا مضغ يسيل لعاب عصارته واذا خلطت

□ نسخهٔ گلستان [139 a]

□ نسخهٔ رضوی [110 b]

□ نسخهٔ گلستان [143 b]

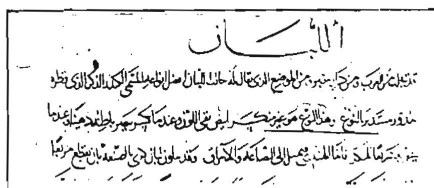
سوای اصلاحات مربوط به قواعد و ساختارهای زبانی، کاتب نسخهٔ گلستان دگرگونیهای بجا و نابجای دیگری نیز در کتابتش مرعی داشته است که تأمّل بر آنها آگاهی ما را از دستنویس او دقیقتر می‌سازد و به لحاظ تصحیح نسخهٔ رضوی، اصلاحات او را ـ اعمّ از اصلاحات علمی و ذوقی ـ درخورِ قبول و ردّ می‌دارد. از جمله این دگرگونیها که در سرتاسرِ نسخهٔ مکتوب محمدباقر حافظ مشهود است رسم‌الخط و آیین نگارش اوست و نیز اجتناب اوست از کورنویسیِ حروف. در نسخهٔ رضوی بسیاری از واژه‌ها به مصطلح کاتبان، کور کتابت شده است و حروف منقوط نگشته است. به همین جهت نسخه رضوی در بسیاری از موارد در ادوارِ بعد، یا پس از کتابت به دست شخص یا اشخاصی دیگر، بعضاً منقوط و مشکول شده است مواردی نیز از قبیل «تای» مدوّر که در بیشتر مواضع نسخهٔ رضوی به هیأت [ہ] ثبت گشته، در نسخهٔ گلستان به صورت «تای» مدوّر کتابت شده است. در زمینهٔ رسم‌الخط نیز کاتب نسخهٔ گلستان بیشتر به رسم‌الخط توقیفی اعتنا دارد و کاتب

نسخهٔ رضوی به رسم‌الخط غیرتوقیفی.

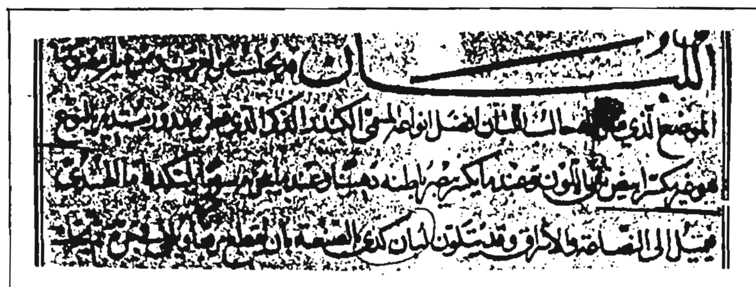
با همهٔ توجّه و دقّتی که محمّدباقر حافظ در استنساخ از نسخهٔ رضوی نشان داده است و همچنان که گفتیم نسخه‌ای با نقّاشی حروف از روی آن نسخه تهیه دیده است با این همه اسقاطات و افتادگیها در نسخهٔ او چشمگیر است؛ به گونه‌ای که گاه یک یا چند کلمه را در کتابت انداخته است و گاه یک عبارت یا نیمه عبارت را، و گاهی نیز یک بند را که این مورد عموماً در حاشیهٔ نسخهٔ رضوی قرار داشته است. نمودار همهٔ اسقاطات نسخهٔ گلستان به قیاس با نسخهٔ رضوی در حوصلهٔ این گفتار نیست ولیکن از ذکر چند نمونهٔ آن گزیری نیست زیرا این نکته مبیّن این است که در تصحیح نگارشهای پیشینیان ـ به هر وجهی که تعریفش کنیم ـ از اصلِ نسخه‌شناسی تاریخی نمی‌توان چشم پوشید همچنان که در تصحیح انتقادی الحشائش ـ ترجمهٔ مهران ـ نیز نمی‌توان نسخهٔ رضوی را نادیده گرفت، حتّی اگر به خاطر همین دسته از اسقاطات نسخهٔ گلستان و نسخی هموزنِ آن باشد، بگذریم از اهمیّت ویژه‌ای که به جهت پیوند تصاویر با مباحث کتاب در نسخهٔ رضوی مشهود است و در نسخهٔ گلستان این نکتهٔ نازک علمی نادیده گرفته شده است.

■ **افتادگیها در حدّ یک یا دو واژه:**

□ **نسخهٔ رضوی** [39 a]



□ **نسخهٔ گلستان** [48 a]



□ نسخهٔ رضوی [52 b]

حبوب في شمس لم [illegible] دهن لها عفن او [illegible] كذلك اذا طبخ الورد اليابس بشراب عتيق مع الشراب المطبوخ
فيه لصداع الرأس وللعين وللاذنين وللهوات وللمقعدة وللعلة المسماة [illegible] الحمرة اذا طلي بريشه واذا اعتصر الورد
[illegible] من قبل ان يتفتح [illegible] وعمل ضمادا كان كالضماد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ينفع لالتهاب المعدة
[illegible] واذا سحق الورد اليابس ونثر على البثور التي بين الافخاذ [illegible] [illegible] في الادوية

□ نسخهٔ گلستان [67 b]

اقامه وكان ينفع [illegible] من الاطفال ويصيب [illegible] في الشمس بلا ان يصيبها عفن او تكرج و
كذلك اذا طبخ الورد اليابس بشراب عتيق نفع الشراب المطبوخ فيه لصداع الرأس وللعينين وللاذن
وللهوات وللمقعدة [illegible] للعلة المسماة [illegible] الحمرة اذا طلي بريشه واذا اعتصر الورد [illegible] من قبل ان يتفتح
وعمل كالضماد [illegible] [illegible] ينفع لالتهاب المعدة وللماشرا واذا سحق الورد
اليابس ونثر على البثور التي بين الافخاذ [illegible] في الشرب وفي الادوية [illegible]
وفي المعاجين [illegible] [illegible] الافخاذ والذي في وسطه الذي يسمى بزر الورد

□ نسخهٔ رضوی [31 a]

يزيله كما ذكرت حتى يسود ويتغير ثم يعصره في الاناء المعد لمثل هذا العمل وارفعه واحتفظ به فان دهن يصلح
للوجع في الاذنين وقد يشرب منه صوفه كل حصى ويخرج منه مثل الغبار [illegible] والكلوز م
ومثل ذلك يعمل دهن الغار . وذلك انه اذا [illegible] الغار [illegible] يعمل به ما وصفنا [illegible] [illegible] لها
البطن اذا استعمل شربا . ومثل ذلك يعمل دهن القرطم وقوته قوة دهن الغار بل هو اضعف منه ○

استخراج دهن الفجل لط

□ **نسخهٔ گلستان** [39 b]

فی الآلة المعدة لمثل هذا الفعل وارفعه واحفظه به فانه یصلح للوجع فی الاذنین وقد یشرب منه
شوبه کل حبة ذی فی مثل الغار والجوز واللوز ومثل ذلک یتخذ دهن الغار وذلک انه اذا افترخت
الغار ودق ثم یستعمل علی ما وصفنا له قوة ینفض بها البطن اذا استعمل شربا ومثل ذلک یعمل دهن القرطم
وقوته قوة دهن الغار بل هو اضعف منه استخراج دهن الفجل اما دهن الفجل فمن بزر الفجل یعمل

■ **افتادگیها در حدِ عبارت :**

□ **نسخهٔ رضوی** [67 a]

کثیر الغذ طیش ملین للبطن لیس موافق للاسهال المعدی ولاسهال البطن واذا طبخ التین الیابس
مع الزوفا کان موافقا الامراض الحنجره وقصبه الریه والمثانه والکلی ولفساد اللون من
الامراض المتطاوله وللصرع وللمستسقین ولاصحاب الربو وقد ینقی المواد المحتبسه فی الصدر والسعال
المتشبثون للامراض المتطاوله فی الریه وقد یلین البطن اذا دق مع البورق والقرطم واکل
الما المطبوخ فیه التین یصلح الحقدام قصبة الریه النغانغ غرغره وقد خلط بالاضمده المعموله بدقیق
الشعیر والمحانات التی تدنا من الجسم مع الحلبه وما الشعیر واذا استعمل مع السذاب جمله

□ **نسخهٔ گلستان** [92 a]

غذاه کثیر الا انه مسخن کثیر التعطیش ملین للبطن ولیس بموافق للاسهال المعدی ولا لاسهال البطن واذا
طبخ التین الیابس مع الزوفا کان موافقا لامراض الحنجره وقصبه الریه والمثانه والکلی ولفساد
اللون من الامراض المتطاوله فی الریه وقد یلین البطن اذا دق مع البورق والقرطم واکل والماء
المطبوخ فیه التین یصلح لاورام قصبه الریه والنغانغ غرغره وقد یخلط بالاضمده المعموله بدقیق
الشعیر والمحضات التی تدنا من الرحم مع الحلبه وماء الشعیر واذا استعمل مع السذاب جمله کان
نافعا للمغس واذا طبخ ودق واستعمل ضمادا علی الصلابات والاورام التی خلف الاذنین ولین

□ نسخهٔ رضوی [76 a]

□ نسخهٔ گلستان [100 b]

■ در یک مورد نیز کاتب نسخهٔ گلستان [132 a] یک بند از موضوعی بسیار مفید و زبان‌شناسیک را ـ که در حاشیهٔ نسخهٔ رضوی [103 a] آمده ـ، از قلم انداخته است این مورد را در نسخهٔ رضوی بنگرید:

پس از آنکه محمّد باقر حافظ دستنوشتش را از الحشائش برپایهٔ نسخهٔ رضوی در رمضان ۱۳۰۸ ق به پایان رسانیده است، نسخهٔ او همراه با نسخهٔ رضوی دردسترس نقّاشی ناشناخته قرارگرفته و او با توجّه به نسخهٔ رضوی به ترسیم اشکال و کشیدنِ تصاویر اهتمام کرده است. چون کاتب و نقّاش نسخهٔ گلستان همزمان با هم در فراهم کردنِ نسخهٔ گلستان همکاری نداشته‌اند، از اینرو به اعتبار پیوند تصاویر با مباحث الحشائش، در نسخهٔ مذکور ناهماهنگیهایی خاص بروز کرده است بطوری که در بیشترینهٔ موارد در نسخهٔ گلستان، تصاویر به پایان بحث منتقل شده و به این صورت پیوندِ دیداریی که خواننده در نسخهٔ رضوی میان اشکال و مباحث مربوط به آنها احساس می‌کند در نسخهٔ گلستان مدرکِ دید و حسّ او نمی‌گردد، نکته‌ای که پیش از این به تفصیل از آن سخن گفتیم و همراه با شواهدی آن را نشان دادیم. با این

همه، اشکال و تصاویر نسخهٔ گلستان که بالغ بر ۸۳۳ مورد می‌شود، به قیاس با شکلها و تصویرهای نسخهٔ رضوی، بسیار هنرمندانه فراهم شده است تا جایی که می‌توان شکلها و تصویرهای نسخهٔ گلستان را نمونه‌ای ممتاز از پیوندِ میان هنر و طبیعت محسوب داشت.

از این که اشکال و تصاویر مذکور در کدام مرکز فرهنگی ـ هنریِ عهد صفوی فراهم آمده است، اطلاعی دردست نیست امّا مسلّم است که تصاویر و اشکال نسخه گلستان در دههٔ پنجم از نیمهٔ نخست سدهٔ یازدهم کشیده شده است و پس از فراهم شدنِ تصاویر، نسخهٔ گلستان همراه با نسخهٔ رضوی در اختیار محمّد باقر حافظ قرار گرفته تا توضیحاتِ مربوط به تصاویر و اشکال را کتابت کند[1]. همین نکته ـ و نیز ترجمهٔ فارسی غیاث‌الدّین رضوی از الحشائش و پیوند آن با نسخه‌های رضوی و گلستان که پس از این به آن توجّه داده می‌شود ـ می‌نمایاند که می‌بایست شکلها و تصویرهای نسخهٔ گلستان در خراسان ـ یعنی در مشهد، در قلمرو حکمرانی منوچهرخان بیگلربیگی و در حوزهٔ کار محمّدباقر حافظ ـ فراهم شده باشد. و این البته مستبعد نمی‌نماید؛ زیرا بقایای مکتب نقاشی هرات و سکنا گزیدنِ عده‌ای ازنقّاشان، جدول‌کشان و خوشنویسان هرات در مشهد رضوی، که در سدهٔ دهم هجری اتفاق افتاده است[2]، البتّه بر رونق و صفای نسخه‌نویسی و نسخه‌آرایی در مشهد مقدّس تأکید دارد.

گفتیم که اشکال و تصاویر در نسخهٔ گلستان بقدری هنرمندانه و زیبا کشیده شده است که در برخی از موارد هرگز با نمونه‌های آن در نسخهٔ رضوی قابل تطبیق و سنجش نمی‌نماید. تا جایی که می‌توان برخی از تصاویر نسخهٔ گلستان را به مثابتِ تابلوی نقاشی از عصر صفوی محسوب داشت. به تصویر ذیل از نسخهٔ رضوی توجّه کنید:

---

۱. این نکته‌ای است که از تأمّل بر چگونگی تصاویر نسخهٔ گلستان و مواضع مربوط به توضیحات آن بدست می‌آید.

۲. نک : قاضی احمد قمی، گلستان هنر، صص ۱۴۱-۱۶۰، خصوصاً به ترجمهٔ آقاحسن نقّاش، مولانا علی کله‌کوش، غیاث‌الدّین محمّد مذهب مشهدی، محمد امین جدول‌کش، عبدالله شیرازی.



همین تصویر را نقّاش نسخهٔ گلستان به هیأتی بسیار زیبا و هنری کشیده است بطوری که سوای جنبهٔ هنری آن، در تصویر مرد و خروس (سمت چپ) صبغه‌های محلّی در لباس و آرایشهای آن نیز مشهود است و در تصویر مرد و مار (سمت راست) ـ خصوصاً در چهرهٔ مرد، شباهتی با کارهای علیرضا عبّاسی دیده می‌شود، و در مجموع به تابلویی مانندگی دارد از نقّاشان عصر صفوی؛ به این گونه:

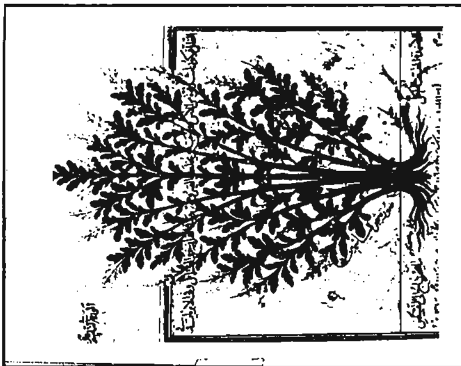


به هر حال، با وجود جنبهٔ هنری و زیبایی‌شناسیک در تصاویر و اشکال نسخهٔ گلستان، تفاوتها، دگرگونیها و حتّی افزونیها و کاستیهایی نیز در نسخهٔ مزبور مشهود است، بطوری که نقّاش نسخهٔ گلستان بیش از آنکه به ساختارِ شکل در نسخهٔ رضوی توغّل کرده باشد، گویا به هیأت گیاهان یا درختان در طبیعتِ محلِّ خود توجّه داشته است و این نکته باعث شده است که ساختار شکل نسخهٔ تهران با هیأتِ شکل موجود در نسخهٔ رضوی مانندگی و همسانی نداشته باشد. ساختار درخت یاسمین در دو نسخهٔ مورد بحث، نظر ما را در این خصوص بدرستی روشن می‌دارد. البته این دگرگونی در یک مورد ـ که نمودارِ آن را در هر دو نسخهٔ در زیر می‌بینید ـ صورت نگرفته است، بلکه در بسیاری از اشکال گیاهان و درختان دیده می‌شود.

□ **نسخهٔ رضوی** [61 a]

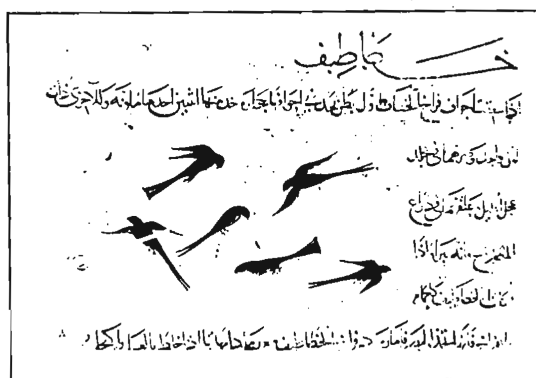


□ **نسخهٔ گلستان** [79 a]



گاهی نیز نقّاش نسخهٔ رضوی ـگویا براساس نسخهٔ اصل یا نسخهٔ متن سریانی ـ حالات گوناگون یک شکل را نشان داده است که البته به لحاظ علمی، و مصوّر کردنِ نگارشهای علمی نکته‌ای است حائز اهمیتِ فراوان؛ درحالی که نقّاش نسخهٔ گلستان ـکه بیشتر به جنبهٔ زیبایی شکلها و تصویرها توجّه داشته است ـ این نکتهٔ نازک را مرعی نداشته و از تعداد شکلها و تصویرها، یا به تعبیری دیگر از حالاتِ متفاوت اشکال و تصاویر کاسته است. چنان که مثلاً نقّاش نسخهٔ رضوی حالات گوناگون خطاطیف (فرشتروک) را کشیده است، در حال پرواز، در حال نشستن، در حال پریدن، در حالِ پر زدن و امثال آن، اما نقّاش نسخهٔ گلستان صرفاً به یک حال آن ـ حالتِ نشسته ـ توجه کرده است به این قرار:

□ نسخهٔ رضوی [80 a]



□ نسخهٔ گلستان [104 b]



نمونهٔ دیگر از بی‌توجّهی نقّاش نسخهٔ گلستان به حالاتِ متفاوت تصاویر، صورت قُقْرِ (کفر یهودی) است که در نسخهٔ رضوی صُوَرِ مادینه و نرینه آن آمده است و در نسخهٔ گلستان فقط به هیأت نرینهٔ آن بسنده شده است:

□ **نسخهٔ رضوی** [43 b]



□ **نسخهٔ گلستان** [54 a]



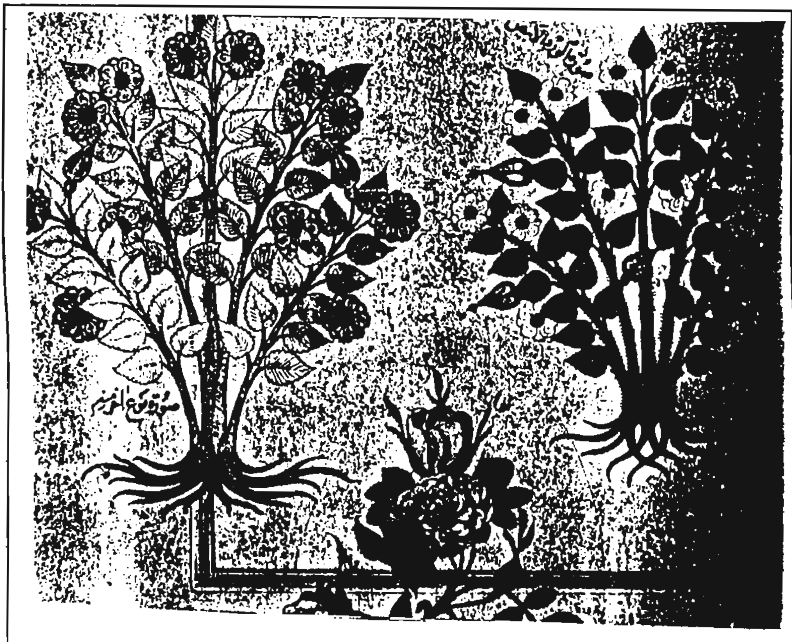
در چند مورد نیز نقّاش نسخهٔ گلستان ـ که به جنبهٔ زیبایی‌شناسانه اعتنا داشته است ـ شکلهایی افزون بر نسخهٔ رضوی کشیده بطوری که به رغم مورد پیشین ـ که از حالات تصویرهای عالمانه کاسته است ـ در این موارد، حالتی دیگر را ـ آن‌چنان که در طبیعت اطرافش می‌شناخته ـ افزوده است. بعضی از این گونه موارد البتّه بیش از آنکه صبغهٔ علمی داشته باشد صبغهٔ هنری دارد و مواردی نیز هست مانند اشکال مربوط به مدخل «الجلد البالی» نسخه گلستان، [103 a] که نمودارِ آنها در نسخهٔ

رضوی [78 a] مشهود نیست و شاید بر اثرِ فرسودگی محو شده باشد. اینک یک نمونه از مواردی که صبغهٔ هنری آن آشکار است.

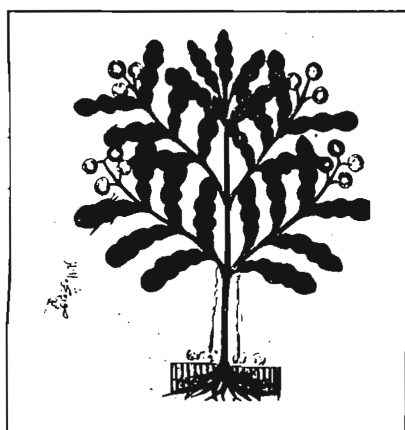
□ **نسخه رضوی** [52 b]

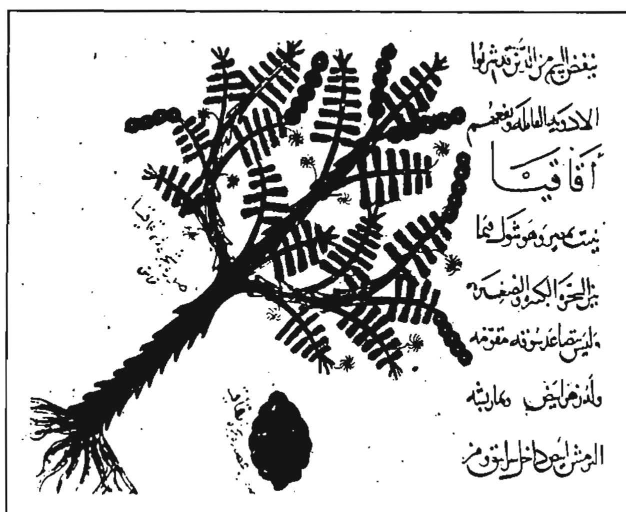


□ **نسخهٔ گلستان** [68 a]



گاهی نیز نقّاش نسخهٔ گلستان شکل گیاهها را ترک کرده و نقش آنها را نشان نداده درحالی که کاتب آن نسخه مباحث مربوط به اشکال را آورده است اما ظاهراً در دستنویس خود جایی برای نقش آنها بیاض نگذارده است. از این جمله است شکلهای «شجراللُّبان» و یک نوع از درخت «اقاقیا»، که می‌بایست اشکال مذکور در نسخهٔ گلستان، در ورقهای [48 a] و [10 b] می‌آمد چنان که در نسخهٔ رضوی، در ورقهای [39 a] و [54 a] به این هیأت آمده است:





با همهٔ این ناهمگونیها و عدم تشبّه که میان اشکال و تصاویر نسخهٔ گلستان و نسخهٔ رضوی مشهود است همچنان که پیش از این با نمایه‌ها و نمودارها نشان دادیم و گفتیم که نسخهٔ گلستان برپایهٔ نسخهٔ رضوی فراهم شده و در حال حاضر به مددِ هر دو نسخه است که می‌توان هیأتی کاملتر و گویاتر از ترجمهٔ عربی کتاب الحشائشِ مهران‌بن منصور بدست داد چرا که هریک از آن دو نسخه به تنهایی کمبودها و نواقصی دارند. چنان که نسخهٔ رضوی از آغاز و از لابلای دو مقالهٔ ششم و هفتم و نیز از پایان افتادگی دارد و پاره‌ای از حروف و کلمات ـ آن دسته که پس از سدهٔ یازدهم محو شده ـ ناخواناست و رفتگی دارد. و نسخهٔ گلستان نیز ـ سوای بیاض بودن جای برخی از کلمات و حروف، همچنان که نشان دادیم، غلطات و اسقاطاتی در ضبطهایش مشهود است و به لحاظ تصاویر و اشکال نیز به قیاس با نسخه رضوی دگرگونیهای چشمگیر دارد. با این همه وجود نسخه‌های مذکور در مشهدِ رضوی سبب شد تا غیاث‌الدّین محمّد رضوی ـ که از فضلای مشهد بوده است[1] ـ پیش از ۱۰۵۴ ق در همان شهر آن را به فارسی ترجمه کند[2]. این ترجمه نیز برپایهٔ یکی از دو نسخهٔ مورد بحثِ ما انجام یافته است بطوری که پیوندِ آن به لحاظِ تصاویر و اشکال با نسخهٔ رضوی بیشتر است تا با نسخهٔ گلستان.

ترجمهٔ فارسی الحشائش در زمانی نزدیک به روزگارِ فراهم شدنِ نسخهٔ گلستان صورت پذیرفته است و این نکته‌ای است که پیوند آن را به نسخه‌های رضوی و

---

۱. او در پایان ترجمه‌اش خود را «تراب عتبهٔ مرتضوی» می‌خواند؛ «تمام شد این کتاب الحشائش که اصل او حکیم دیسقوریدوس به یونانی جمع نموده و از آن به سریانی نقل شد و از سریانی در زمان یکی از ملوک فارس به عربی نقل شده است و تراب عتبهٔ مرتضوی غیاث‌الدّین رضوی به فارسی نقل نموده است (170 b، نسخهٔ کتابخانهٔ بنیاد خاورشناسی فرهنگستان لنینگراد به شماره D143) و این نشان از آن دارد که غیاث‌الدین رضوی از اهالی مشهد بوده است.

۲. این که نگارنده این ترجمه را پیش از ۱۰۵۴ ق می‌داند به اعتبار تاریخی است که کاتب نسخهٔ چستربیتی ضبط کرده است. (نک: یادداشت شماره ۱۱ در همین گفتار). گفتنی است که کاتب نسخهٔ کتابخانهٔ فرهنگستان لنینگراد نیز سال ۱۰۶۸ ق را به عنوان سال پایان کتابت آورده است: «تمت الکتاب بتاریخ شهر جمید (جمادی) الآخر سنه ثمان وستین والف من الهجرة النبوية المصطفويّه». از آنجا که کتابت و نقاشی چنین نسخه‌ای لااقل چندین ماه یا بیشتر از یک سال زمان می‌برد و از آنجا که نسخهٔ مذکور مسودهٔ کاتب نیست، می‌توان پذیرفت که این ترجمهٔ پیش از ۱۰۶۸ ق صورت پذیرفته است.

گلستان مؤکّد می‌دارد خاصّه که به لحاظ حوزهٔ جغرافیایی نیز این پیوند تأیید می‌شود بطوری که هم دو نسخهٔ رضوی و گلستان در مشهد بوده است و هم مترجم فارسی در مشهد می‌زیسته است.

اما نکته‌ای درخور توجّه این است که آیا اندیشهٔ ترجمهٔ فارسی الحشائش ـ البته برای نوبت دوّم ـ پیش از فراهم شدنِ نسخهٔ گلستان مطرح نبوده است؟ این، نکته‌ای است که نگارنده با توجّه به نامهای فارسی گیاهان و درختان ـ که هم در نسخه رضوی آمده است و هم در نسخهٔ گلستان ـ به آن اعتنا کرده است.

ظاهراً در نسخه رضوی پیش از ۱۰۳۸ ق ـ یعنی پیش از فراهم شدنِ نسخهٔ گلستان ـ دستْ کاریهایی صورت گرفته است بطوری که آن را صفحهْ‌شماری کرده و با ارقام هندی، برای هر برگِ آن یک شماره داده‌اند. علاوه بر آن رکابه‌های مربوط به هر دو صفحهٔ متناظر یا متقابل را با خط نستعلیق و به هیأتِ خفیِ نویسانیده‌اند. نیز همچنان که پیش از این اشاره کردم، برخی از کلمات را منقوط و گاهی مشکول کرده‌اند و در بسیاری از موارد نام فارسی گیاهان و درختان را در زیر یا بر فرازِ نامهای عربی، یونانی و سریانی آن نشان داده‌اند. این دستکاریها ـ همچنان که گفتم ـ پیش از ۱۰۳۸ ق در نسخهٔ رضوی صورت گرفته است زیرا بیشترینهٔ نامهای فارسی گیاهان و درختها، به همان‌گونه که در نسخهٔ رضوی آمده است، عیناً در نسخهٔ گلستان نیز دیده می‌شود با این تفاوت که قلمِ نامهای فارسی در نسخهٔ گلستان، قلم کاتب اصلی نسخه است و هیچ فرقی بین خط متن و خط اسامی فارسی گیاهها و درختها مشهود نیست[۱].

احتمال دارد که این دستکاریها در نسخهٔ رضوی، نخست توسط کاتب نسخهٔ گلستان و یا یکی از خوانندگان نسخهٔ رضوی انجام شده باشد وانگاه محمّدباقر حافظ، پس از نقّاشی آنها را به نسخهٔ خود نیز منتقل کرده باشد، بعکس این، محتمل است که اسامی فارسی درختها و گیاهها را نخست کاتب نسخهٔ گلستان بر دستنویس خود افزوده باشد و سپس براساس آن، شخصی که هردو نسخه را دردست داشته است ضبط‌های مذکور را بر نسخهٔ رضوی نویسانیده باشد و چه بسا که این شخص

---

۱. نک : نسخهٔ گلستان، ورق 97 b : ضبط‌های مار، خرگوش و کرم آبی؛ ورق 99 a : ضبط راسو؛ ورق 105 a ، ضبط الماشوط ؛ جانوری که بر ترها (تره‌ها) نشیند.

همان غیاث‌الدّین رضوی بوده باشد که انگیزهٔ فارسی کردن الحشائش او را به این امر واداشته است. در این صورت، اگر محمد باقر حافظ، نامهای فارسی را برپایهٔ نسخهٔ رضوی نوشته باشد، و این ضبطها پیش از فراهم شدنِ نسخهٔ گلستان مطرح بوده باشد؛ بی‌گمان انگیزهٔ فارسی کردن الحشائش در عصر صفوی مقرون به روزگاری است که اندیشهٔ تهیهٔ نسخهٔ گلستان مطرح بوده است.

نگاهی به بصائر یمینی و سخنی از بصائر مَعِینی

در سدهٔ ششم دو کتاب جداگانه در قلمرو تفسیر قرآن و علوم قرآنی به زبان پارسی دری تألیف شده که در میان معاصران یکی به بصایر یمینی و دیگری به بصائر معینی معروف است.

نگاهی به بصایر یمینی

بصایر یمینی تفسیری است با نثری بسیار شیوا و روان، حاوی مفردات و ترکیبات سخته و استوار فارسی، از مؤلفات قاضی معین‌الدین حجةالحق مفتی‌الامة محمدبن محمود النیشابوری (تفسیر بصایر یمینی، چاپ دکتر رواقی ج ۱، ص ۴). اسم و رسم و کنیت و شهرت این مفسر در تذکره‌ها و فهرستها بصورتهای امام‌العالم فخرالملة والدین محمد ابن محمودبن احمد النیشابوری (لباب‌الالباب، لیدن ج ۱، ص ۲۸۱) و ظهیرالدین ابی‌جعفر محمدبن محمود المروزی النیشابوری (هدیةالعارفین ج ۲، ص ۱۰۵) نیز مذکور شده است. وی از دانشمندان و مفسران سدهٔ ششم هجری است، و به قول عوفی در لباب‌الالباب (ج ۱، ص ۲۸۱) در عهد دولت بهرام‌شاه می‌زیسته، و به‌غیر از تفسیر بصائر ترجمهٔ غرر و سیرو صحیفة الاقبال در معارضهٔ تیغ و قلم ساخته و پرداختهٔ اوست. تفسیر بصایر را در ۵۲۹ ساخته و شاید در ۵۷۷ هجری به انجام رسانده باشد. البته این سالها و گفتار عوفی مورد ایراد علامهٔ قزوینی قرارگرفته است. (تعلیقات لباب‌الالباب ج ۱، ص ۳۶۲).

این تفسیر ارزنده را آقای دکتر علی رواقی دردست تصحیح و تنقیح دارند. جلد اول متن مصححهٔ ایشان را انتشارات بنیاد فرهنگ ایران به سال ۱۳۵۹ شمسی عرضه کرده است. در مجلد اول از سوی مصحح هیچگونه اشارتی به نسخه‌های موجود تفسیر مزبور نشده، و نسخه‌های مورد استفادهٔ مصحح گرانقدر نیز شناسانده

نشده است، و مصحح گرانقدر اختلاطی راکه میان بصایر یمینی و بصایر معینی در فهرستها روی داده باز ننموده است. از تفسیر مزبور نسخه‌های کهنی درکتابخانه‌های جهان موجود است که فیلمهای آن نسخ درکتابخانهٔ مرکزی هست. (فهرست فیلمها ج ۱، ص ۴ و ۲۲، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۹۶). بنده فیلمهای مذکور را دیده‌ام و عکس یکی از فیلمها را قبل از رؤیت به نیت آنکه بصایرالنظایر خواهد بود، تقاضا کردم که متأسفانه بصایر یمینی بود نه بصایرالنظایر.

بهرحال نسخ مزبور به قیاس با نسخه‌های مورد استفادهٔ آقای دکتر رواقی کهنتر است و هیأت افعال و برخی ازکلمات در نسخه‌های کهن لهجه‌یی است. بطوری که بیشترینهٔ افعال مختوم به «دال» به «تا» ختم می‌شود، تصور نگارنده اینست که چون نسخ تفسیر بصائر یمینی در فهارس به نام البصایر فی الوجوه والنظایر معرفی شده، مصحح دانشمند به سراغ آنها نرفته است. لازم به یادآوری است که فیلمهای نسخ کهن موجود درکتابخانهٔ مرکزی فاقد مجلد اول تفسیر مزبور است.

بصایر معینی

کتاب دیگری که در همین قرن در زمینهٔ علوم قرآنی و وجوه و نظایر دشوار آن کتاب الهی به زبان پارسی ساخته و پرداخته شده است، بصایرالنظایر است. از مؤلفات ابوالفضائل محمدبن الحسین المعینی متوفی حدود ۵۸۴ هجری (هدیةالعارفین ج ۲، ص ۱۰۲) بطوری که در فهرستهای نسخ خطی و برخی از مقالات معاصران دو کتاب مذکور یک تألیف و از آن یک مؤلف و یا دو تألیف یک مؤلف برشمرده شده است که ذیلاً به فهارس مزبور و مقالات مذکور اشاره می‌شود.

۱ ـ فهرست‌نگار کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (فهرست ج اول، ص ۵-۴) نسخهٔ موجود کتاب بصایرالنظایر را البصایر فی‌الوجوه والنظایر خوانده، و با تفسیر بصایر یمینی یکی پنداشته و آن را از تألیفات ظهیرالدین محمدبن محمود النیشابوری دانسته است.

۲ ـ آقابزرگ تهرانی در الذریعه (ج ۳، ص ۱۰۲۲) عین نظر مثبت در فهرست کتب کتابخانهٔ آستان قدس را آورده است.

۳ ـ آقای احمد منزوی در فهرست نسخه‌های خطی فارسی (ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۷) همهٔ نسخ بصایر یمینی و بصایر معینی را بعنوان یک تألیف و در

ذیل (البصایر فی الوجوه والنظایر = بصایر یمینی) معرفی کرده است.

۴ ـ آقای تقی بینش در مقاله‌ای به عنوان بصایر یمینی (نامهٔ آستان قدس شماره ۲، ص ۲۸، دورهٔ هفتم) نسخهٔ آستان قدس را معرفی کرده و یافته‌های فهرست‌نگار کتابخانهٔ آستان قدس را نقل کرده است.

۵ ـ اما استوری (فهرست ج ۱، ص ۱۱۹۴-۱۱۹۱) آنجا که از نسخه‌های بصایر یمینی یاد می‌کند، دربارهٔ نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ بایزید ترکیه می‌نویسد که: این نسخه غیر از تفسیر بصایر یمینی، بلکه بصایرالنظایر است حاوی مقدمه‌ای بر قرآن و لغات دشوار قرآن، و متعلق است به ابوالفضل (؟) م. ب. الحسینی المعینی.

بصایر النظایر

جامع‌ترین تألیفی است که در زمینهٔ علوم و وجوه و نظایر دشوار قرآن به زبان پارسی در سدهٔ ششم پرداخته شده است و همچنانکه گفته شد، از مؤلفات ابوالفضائل محمدبن الحسین المعینی از شهر معین بفتح اول از بلادِ یمن (معجم البلدان ج ۵، ص ۱۶۰) و از مفسران و دانشمندان سدهٔ ششم، متوفی حدود ۵۸۴ هجری و مؤلف تفسیر لوامع البرهان و قواطع البیان فی تفسیر القرآن (معجم المؤلفین ج ۹، ۲۶۱) که نسخه‌ای ازاین تفسیر در دارالکتب جزیه جی‌زاده در بورسه موجود است. (هدیة العارفین ج ۲، ص ۱۰۲).

معینی کتابش را در مقدمه (براساس نسخهٔ بایزید) «بصایر النظایر» خوانده است، در صورتیکه در پایان نسخهٔ آستان قدس (شماره‌های عمومی ۱۳۲-۱۳۱) که متضمن نصف اول کتاب است، کاتب می‌نویسد: «تم النصف الاول من کتاب البصایر فی الوجوه و النظایر علی یدالعبد الضعیف الراجی رحمه ربه و غفرانه محمدبن عین‌الدوله‌بن عبدالله الرومی ثم الرازی...». ظاهراً عنوان البصایر فی الوجوه والنظایر بر ساختهٔ کاتب نسخهٔ آستان قدس است، زیرا نه‌تنها در نسخهٔ بایزید، بل در نسخهٔ موجود در لیدن که استوری (فهرست ج ۱، ص ۱۱۹۴) به نقل از مقالهٔ پروفسور هوتسما معرفی کرده است نام کتاب معینی «بصائر النظائر» آمده است، بهرحال عنوان «البصایر فی الوجوه والنظایر» باید با احتیاط بر کتاب معینی اختیار شود، زیرا حاجی خلیفه (کشف الظنون ج ۱، ص ۲۴) کتابی بهمین نام به امام ابی حامد الاصفهانی نسبت داده است.

معینی در فصل سوم از مقدمهٔ کتاب بصایرالنظایر (براساس نسخهٔ بایزید) دربارهٔ ترتیب و تبویب تألیفش می‌نویسد: «باب اول مشتمل است بر مقدمات و مقاصد. اما در مقدمات ذکر فضل قرآن و وجه اعجاز آن و عدد اسماء آن و آنچه لابد بود مفسر را معرفت آن از ترتیب نزول سور قرآن و اختلاف احوال آیات در مواضع نزول و وجوه مخاطبات قرآن و مختصری از بیان ناسخ و منسوخ و احکام آن، و در مقاصد از ابتداء قرآن تا انتهای آن در هر صورتی علی‌حده هفت چیز ذکر کنیم: موضع نزول سوره از مکی یا از مدنی یا از غیر آن، و عدد آیات و حروف و کلمات، و ذکر آیاتی که مختلف فیه است نزد قرا، و مجموع فواصل آیات سوره و تسمیه سوره.»

بیست و هشت باب بهرهٔ دوم کتاب بصائرالنظائر به وجوه و نظایر دشوار قرآن اختصاص دارد که در هر باب کلمات قرآنی را براساس حروف تهجی آورده و در هر کلمه‌ای ابتدا کرده به آن که اسم است یا فعل، یا مشتق است یا موضوع.

نسخهٔ بایزید در قیاس با نسخهٔ آستانه در برخیِ از موارد مختصر است، و ظاهراً کاتب از کتابتِ پاره‌ای از تفصیلات مکرر احتراز کرده، و یا اینکه کتاب مزبور دو تحریر داشته، و نسخهٔ بایزید از روی تحریری مختصرتر کتابت شده است. مثلاً در «فصل رابع» از باب اول که در «ذکر اسماء القرآن» است، نسخهٔ بایزید به قیاس با نسخهٔ آستانه چنین است:

نسخهٔ بایزید	نسخهٔ آستانه
بدان که کثرت اسماء دلیل بود بر شرف مسمی، حق عز و علا، کلام قدیم خود را صد نام داد.	بدان که کثرت اسما دلیل بود بر شرف مسمی. نبینی که اسد را که اسماء وی در حل کثرت بد، دلیل شد بر کمال قوت او، و کثرت اسماء قیامت دلیل شد بر صعوبت وی، و کثرت اسماء دواهی دلیل شد بر کمال نکایت وی، و کثرت اسماء حق دلیل شد بر جلال و عظمت وی، و کثرت اسماء مصطفی دلیل شد بر علو رتبت وی، و کثرت اسماء مؤمن دلیل شد بر رفعت درجت و منزلت وی. همچنین کثرت اسماء

قرآن دلیل شد بر شرف و فضیلت وی.
حق، عز و علا، در قرآن مجید و
مصحف شریف و رسول در اخبار، قرآن
را به صد نام شریف بخواندند.

برای اطلاع خواننده بخشی از مطالب مربوط به نسخ و ناسخ و منسوخ را که مربوط به نخستین باب کتاب است، نقل می‌کنیم زیر این بخش کتاب بصایرالنظایر بسیار ارزنده و از نظرگاه موضوعی بسیار غنی و مشتمل بر دقایقی تفسیری و کلامی است. نیز یادآور می‌شویم که دو فاضل گرانقدر آقای دکتر محمد علوی مقدم و حجةالاسلام آقای علی‌اکبر الهی (بیداد) و من بنده مشغول تصحیح و تنقیح این کتاب هستیم و تاکنون نسخهٔ بایزید و نسخهٔ آستانه را مقابله کردیم و چشم‌براه رسیدن عکس نسخهٔ لیدن و نسخهٔ کتابخانهٔ سالار جنگ می‌باشیم و نیز از فاضل گرانقدر آقای واعظزاده سپاسگزاریم که عکس نسخهٔ بایزید را، که در تملک ایشان بود، به مصححان واگذار شدند.

«از روی معنی گویند: حکمی بود ثابت گشته «من قولهم: نسخت الریاح الاثر اذا درسته. و گویند نسخ مقصور کردن لفظی بود بر حکمی مختص به اهل زمانی خاص. چنان که تخصیص و تقلیل. و صحیح آنست که اول نسخ بیان نهایت تعبد است به امری یا به نهی مجدد در حکمی خاص به نقل او یا حکمی دیگر.

و ناسخ و منسوخ را پنج شرط است: یکی آن که هر دو شرعی بود. دیگر آن که ناسخ متأخر بود از منسوخ. سدیگر آن که امر به منسوخ مطلق بود نه مقید به غایتی. چهارم آن که ناسخ چون منسوخ بود در ایجاب علم و عمل. پنجم آن که ناسخ و منسوخ هردو منصوص باشند مدلول به دلیل خطاب یا به مفهوم خطاب.»

اما حقیقت نسخ از طریق لغت

«نسخ در لغت بر دو معنی آید: یکی به معنی نقل. چنان‌که نبشته‌ای از کتابی با کتابی نقل کنند، آن کتاب را نسخه گویند. نقل ملایکه کتاب لوح را با کتب محفوظ، آن را نسخ گویند. قال الله تعالی: انا کنا نستنسخ ما کنتم یعملون. و بر این قول جمله قرآن منسوخ بود یعنی مکتوب که آن را از لوح محفوظ نقل کردند با صحف سفره و برره «فی صحف مکرمة مرفوعة مطهرةٍ بایدی سفرةٍ کرام بررةٍ. «آنگه چون از آسمان

به زمین آمد به وحی ایزد و واسطهٔ جبرئیل، علیه‌السلام، و رسول، و صحابه آن را بنوشتند از آن روز تا روز قیامت قرآن را از نسختی به نسختی نقل می‌کنند. بدین معنی و بدین طریق قرآن منسوخ بود به معنی المکتوب.

و قول دیگر: نسخ در لغت به معنیٰ رفع بود. یقال: نسخت الشمس الظلّ اذا ابطلته و نسخت الریح الاثر اذا اذهبته. پس برین قول رفع حکمی را از قرآن به حکمی دیگر نسخ گفتند از بهر آن که ابطال بود و اثبات حکمی، مکان وی کالشمس مکان الظل. قال الله تعالی: فینسخ الله ما یلقی الشیطان ثم یحکم الله آیاته.

اما حکمت در نسخ بر وجوه آید: اول اظهار ربوبیت است که به نسخ محقق گردد که تصرف در اعیان مسلم او راست. یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید.

دوم: بیان عبودیت که بنده منتظر اشارت سید بود، و طاعت عبید به خضوع و انقیاد ظاهر شود. مثال سید را: ان کل من فی السموات والارض اتی الرحمن عبدا.

سدیگر: امتحان و تجربه را تا معلوم حق ظاهر شود که منقاد فرمان کیست و متمرد از فرمان کیست. والدنیا دارالامتحان والذهب یجرب بالنار والعبد الصالح یجرب بالابتلاء.

چهارم: اظهار آثارکه گفت تکلیف طاعت بر قدر طاقت، لایکلف‌الله نفساإلّا وسعها.

پنجم: رعایت اصلح در مصالح خلق، ما یریدالله لیجعل‌علیکم من‌حرج ـ الآیه.

ششم: از بهر فرج خلق را از حرج و محنت، و ما جعل علیکم فی‌الدین من حرج.

هفتم: نقل ضعفا را از درجهٔ عسر و شدت به درجهٔ یسر و سهولت، یریدالله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر. قال، علیه‌السلام، العسر شوم. و قال: الدین یسر. وقال: خیر دینکم ایسره.»

اما آنچه ناسخ بر چه چیز روا بود

«صحیح آنست که به امر و نهی تعلق گیرد. اما اخبار از نسخ مصون بود از بهر آن که مخبر صادق به نسخ خبر کاذب شود. بعضی گویند نسخ امر و نهی را بود و آن چیز را که در معنی امر و نهی بود. فالنهی مثل قوله تعالی: الزانی لاینکح الا زانیة او مشرکة ای الزانیة لاینکح. والامر قوله تعالی: قال تزرعون سبع سنین دأبا، ای ازرعوا.

و قومی نسخ بر اخبار روا دارند ولایعتدبهم. و قومی نسخ راکلی منع کنند علی ما قدمنا.

اما سبب نزول آیت نسخ

کفار مکه و یهود مدینه گفتند: قرآن مفتری و مختلق محمد است، از بهر آنکه امروز امری می‌کند و فردا از آن نهی می‌کند، گاه شرعی می‌نهد و گاه از آن رجوع می‌کند. انما یقوله من تلقا نفسه، تا آیت آمد: و اذا بدّلنا آیة مکان آیة. گفت. چون ما آیتی را بدل کنیم، به آیتی بر وفق حکمت و عنایت یا از کفایت و هدایت ارباب جهالت و جنایت. یا محمد گویند: انما انت مفتری بل اکثرهم لایعلمون، آنها که مقال ایشان اینست و اعتقاد ایشان چنین است جاهلان‌اند.

و در آیت دیگر به حکمت در حکم نسخ اشارت کرد، گفت: ما ننسخ من آیة او ننسهاانات بخیر منها او مثلها. گفت: هر آیتی راکه نسخ کنیم و حکم آن را رفع کنیم یا حروف و کلمات آن را از لوح دلها محو کنیم، و ننساها، یا آن را از وقت آن تأخیر کنیم، بهتر از آن حکمی به جای آن وضوع کنیم یا مثل آن آیتی در نصّ کتاب نصب کنیم. اگر آیت ثانیه ثقیل‌تر بود در عاقبت اجر و مثوبت زیادت بود، و اگر خفیف‌تر بود در وقت بنقد یسر و بسهولت بود. الم تعلم ان الله علی کل شیء قدیر، ای نمی‌دانند که او قوی و قادر است بر انفاد قضا و تقدیر تا آن حکم راکه خواهد تقدیم کند و آنچه خواهد تأخیر، و بر آنکه خواهد حرج نهد و آن راکه خواهد تیسیر، و از آنچه خواهد ثقل کند و بر آنچه خواهد تقریر، و در هیچ حال نه موسوم باشد به عجز و نه موصوف به تقصیر، و نه از کس بر او اعتراض ونه کس را یارای ملامت و تعییر. زیرا که از عالم حکمت آن آید حکم حتم بر وفق امر و تدبیر. یدبرالامر، من السماء الی الارض الا له الخلق والامر تبارک‌الله رب‌العالمین».

الفرق والتواریخ

هرچند پیرامون کتابشناسی و نسخه‌شناسی مؤلفات و نگـاشته‌های ابـوحامد محمد غزالی (م ۵۰۵ هـ. ق) تاکنون تحقیقاتی ارزنده و محققانه به زبانهای عربی، فارسی و انگلیسی، و حتی به زبان اسپانیایی انجام داده‌اند و کتابهایی پرداخته‌اند[۱]، ولی تاکنون عقده و گره کتاب‌شناسی بسیاری از آثار منسوب به او گشوده نشـوده است، خاصه آنگاه که به تورق فهرستهای کلی و عمومی می‌پردازیم با عنوانهایی روبرو می‌شویم و رساله‌هایی را می‌یابیم که به زبان فارسی است و کاتبان نسخه‌ها آنها را از تألیفات محمد غزالی دانسته‌اند. مانند این عناوین: آداب مسلمانی (فهرست الهیات تهران ۱۸۳/۱)، جُنُبیه (آصفیه ۷۰۲/۴)، جهادالاکبر (چاپ عارف نوشاهی، اسلام‌آباد ۱۳۶۳، همراه با جهادنامه) و غیره که مسلماً از غزالی نیست و گویا بعضی از آنها بُرّش و اختیاری از آثار عربی اوست که به فارسی ترجمه شده است.

یکیا ز کتابهای بسیار ارزشمند و مفید و کهن که کاتبان متأخر و فهرست‌نگاران معاصر به غزالی نسبت داده‌اند الفرق والتواریخ است، کتابی در مـباحث کـلامی و شناخت ملل و نحل اسلامی، که در نیمهٔ اول سدهٔ ششم به سال ۵۴۰ هجری به زبان عربی پرداخته شده است.

یگانه نسخهٔ خطی موجود و شناخته شدهٔ کتاب مـزبور بـه شـماره ۷۸۳۲ در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی محفوظ است و توسط دانشمند محترم آقای

۱. مهمترین تحقیقات کتابشناسی دربارهٔ آثار و تألیفات غزالی عبارتند از: الف ـ مؤلفات الغزالی، تألیف عبدالرحمن بدوی، کویت ۱۹۷۷ (عربی). ب ـ غزالی‌نامه تألیف شادروان استاد جلال‌الدین همائی، تـهران، چـاپهای مکـرر. ج ـ الغـزالی، تـألیف آسـین پـلاسیوس Asin Palacios بـه زبـان اسپانیایی، ۱۹۰۱ م.

گلچین معانی، به عنوان کتابی در تاریخ در جلد هفتم فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس رضوی (۱۴۳/۱) بدینسان معرفی شده: «الفرق والتواریخ، تألیف شیخ امام حجةالاسلام ابوحامد محمد غزالی طوسی است که به سال ۵۴۰ نوشته».

پیش از آن که درباره روزگار مؤلف و سال تألیف کتاب مورد بحث سخن بگوییم، نخست به معرفی مطالب کتاب و اهمیت موضوعات آن می‌پردازیم، و چون شناخت ملل و نحل و آرای ارباب فرق از نظرگاه علم کلام اسلامی براساس نگاشته‌های کهن حایز اهمیت است، به اختصار آنچه راکه در این کتاب پیرامون نکات مذکور آمده بازمی‌گوییم.

مؤلف ـ که مسلماً از همطرازان عبدالقاهر اسفراینی بغدادی (م ۴۲۹ هـ . ق) و ابوالمظفر اسفراینی (م ۴۷۱ هـ . ق) و از متکلمان اهل سنت و جماعت است ـ مؤلفه‌اش را با خطبه‌ای کوتاه می‌آغازد و پس از تأویل حدیث تفرقه[1] طی دو فصل به قرار زیر، وارد اصل موضوع می‌شود:

فصل اول، در کیفیت انزال قرآن کریم به لفظ عربی، و این که آیات متشابه از جمله اسباب و وسایلی است که اهل بدع و اهواء آنها را مستمسک خود قرار داده‌اند.

فصل دوم، وجه تسمیه اهل بدع و اهواء و این که آنان اشیاء و چیزهایی راکه به شریعت ارتباط ندارد دعوت کردند و آن اشیاء و چیزها از حق انور و شرع اظهر بدور است. به گمان مؤلف اهل بدعت در اسلام چهار صنف‌اند: خوارج، مرجئه، معتزله، و رافضیه. و همین چهار صنف‌اند که به هفتاد و دو فرقه و گروه تقسیم شده‌اند. و مراد از هفتاد و دو ملت در حدیث رسول همین گروههاست.

مؤلف پس از این مباحث، نخست به معرفی خوارج می‌پردازد، و می‌گوید: آنان را به جهت خروج‌شان از حکم علی (ع) در روز حکمین بدین نام خوانده‌اند. جمیع فرقه‌های خوارج به امامت سه خلیفهٔ نخستین معتقد بوده‌اند تا آن که قضیهٔ تحکیم (حکمین) روی داد و آنان در مقابل امیر مؤمنان (ع) ایستادند و هویت خود را آشکار

۱. مراد از حدیث تفرقه حدیثی است با این لفظ: افترقت بنواسرائیل علی احدی وسبعین فرقة والنصاری علی ثنتین و سبعین فرقة و ستفرق أمتی علی ثلاث و سبعین فرقة کلها فی‌النار الا فرقة واحدة، که ارباب هر فرقه‌ای آن را بنابر سلیقه و پسند خود تأویل و تشریح کرده‌اند و فرقهٔ خود را فرقهٔ نجات‌یابنده دانسته‌اند. رک: شرف اصحاب الحدیث ۲۴، سنن‌دارمی ۲۴۱/۲، الفصل فی الملل والاهواء والنحل ۸۸/۲.

کردند، رفته رفته در میان آنان اختلاف، و بر اثر آن انشعاب رخ نمود و به هژده فرقه تقسیم شدند، به این قرار:

۱ ـ بَیهسیه / اصحاب ابی بیهس هصیم بن عامراند[1] که گفته‌اند: هیچ کس مسلمان نباشد تا آنگاه که جمیع حلال و حرام دین را همچنان که خداوند فرموده است بداند. و نیز پنداشته‌اند که اگر کسی گناه ورزد بر وی حدّ واجب شود و حکم حد زدن وی و نیز تکفیر او در دست حاکم است.

۲ ـ صُفریه / اصحاب زیادبن الاصفراند، و پنداشته‌اند که: هرکه خدا را بشناسد و به ماسوای خدا مانند نبی و جنّت و نار و کتاب خدا اعتقاد نداشته باشد و گناهانی چون قتل و زنا کند، چون این اعمال سبب جاری شدن حد بر او می‌شود مشرک نیست، و هرکه خدا را گواهی ندهد مشرک است.

نیز آنان گمان برده‌اند که علی (ع) همان «حیران» است که خدای در قرآن کریم فرموده است: «حیران له اصحاب یدعونه الی الهدی ائتنا». [الانعام / ۷۲]

۳ ـ اباضیه / اصحاب عبدالله بن اباض‌اند[2]، آنان ایمان را انجام دادن طاعات می‌دانند ولو که مؤمن کبیره یا صغیره‌ای مرتکب شده باشد. نیز این دسته اظهار معجزه برای پیامبر را لازم نمی‌دانند.

۴ ـ عَجارِده / اصحاب [عبدالکریم بن] عجرد اند[3]، آنان معتقدانند که سورهٔ یوسف از قرآن نیست، زیرا درین سوره از عشق زن سخن رفته است و وجود چنین سخنی در قرآن روا نیست، و نیز نکاح با دختران و پسران و دختران دختران و دختران برادر و خواهر را جایز می‌شمارند.

۵ ـ فضیله / اصحاب مفضل بن عمراند و گویند: هرکه به زبان «لا اله الا الله» گوید و در قلب او تصور بت و صنمی باشد او مسلمان است، و هرکه به زبان «محمد رسول‌الله» گوید و در قلب او یاد انسانی دیگر ـ مرده یا زنده ـ باشد او مسلمان است.

۶ ـ نَجَدات / پیروان نجده بن عامر حنفی‌اند[4]، پنداشته‌اند که سارق و زناکار و

---

۱. وی در زمان ولید می‌زیست و در مدینه به اتهام «مفسد فی‌الارض» کشته شد.

۲. عبدالله بن ایاض، از قبیلهٔ بنی تمیم است که در زمان مروان محمد اموی خروج کرد.

۳. عبدالکریم عجرد، از اتباع عطیة بن اسود حنفی بود و در زندان درگذشت.

۴. مؤسس فرقهٔ مذکور است که به سال ۶۹ هـ. ق به دست اصحابش کشته شد.

شرابخوار مشرک نیست بلکه مشرک کسی است که گناه صغیر و کبیر کند و بر گناهش مصر باشد و مرتباً آهنگ آن گناهها را در سر داشته باشد.

۷ـ عونیه / اصحاب ابن عون‌اند[1] که می‌گویند: اگر امام کافر گردد، رعیت او نیز کافر شوند و اگر امام بعمد حکمی از روی جور و ظلم صادر کند و اگر رعیت او این حکم را بپذیرند ایمان آنان نیز ناقص شود.

۸ ـ مطبخیه / اصحاب اسماعیل المطبخی‌اند که گفته‌اند: نماز واجب نیست مگر رکعتی با عدا و رکعتی با عسی.

۹ ـ اخنسیه / اصحاب اخنس‌اند، که جنگ با اهل قبله را حرام دانسته‌اند مگر این که گمراهی اهل قبله آشکار گردد، و نیز گرفتن زکات بنده را از سوی سید و صاحب، و زکات سید را از سوی بنده جایز دانسته‌اند.

۱۰ ـ شمراخیه / اصحاب عبدالله بن شمراخ‌اند که گویند: کشتن در خفیه و نهان حرام است و نیز قتل پدر و مادر را در «دارالتقیه» جایز دانسته‌اند[2] اگرچند والدین مسلمان باشند.

۱۱ ـ بکاریه / نام پیشوای آنان معلوم نیست، آنان قربانی و ذبایح اهل کتاب را حرام می‌دانند و حسنین (ع) را سب می‌کنند (!)

۱۲ ـ معلومیه / دسته‌ای از خوارج‌اند که ایمان را وقتی کامل و درست می‌دانند که مؤمن به جمیع اسماء الله آگاه و عالم باشد.

۱۳ ـ یزیدیه / اصحاب یزید بن انیسه‌اند[3] که گفته‌اند: شریعت اسلام، سرانجام توسط پیغامبری از عجم نسخ خواهد شد.

۱۴ ـ بکریه / پیروان بکر [بن اخت عبدالواحد] بن زیداند که به رؤیت حق در قیامت قایل‌اند، و نیز گویند: منافق اگر بر خدای عصیان کند و در قلبش نشانی از محبت خدا نباشد جایش دوزخ است اما همین منافق با این همه صفات، مؤمن و

---

۱. در جمیع کتابهای مربوط به ملل و نحل مانند التبصیر فی‌الدین، مقالات الاسلامیین، الملل والنحل، تبصرة العوام، الفرق بین الفرق ازاین فرقه به صورت عوفیه یاد شده است.

۲. ابوالحسن اشعری در معرفی این فرقه به عکس مؤلف این کتاب گفته است که قتل والدین در دارالتقیه حرام است. ر.ک : مقالات الاسلامیین، ترجمهٔ محسن مؤیدی، تهران ۱۳۶۲، ص ۶۲.

۳. وی از مردم بصره بود. در آغاز از پیروان عبدالله‌بن اباض بود و سپس از فرقهٔ اباضیه دوری جست و خود فرقهٔ یزیدیه را اساس گذارد.

مسلمان تواند بود.

۱۵ ـ عبدلیه / اصحاب عبدالله بن عیسی‌اند که به بی‌گناهی ارواح حیوانات و اطفال و در برزخ بودن آنها قایل‌اند.

۱۶ ـ متغالیه / گروهی از خوارج‌اند که گویند: اگر یک قطره خمر در ظرفی آب ریخته باشد و کسی که آن آب را می‌نوشد از آن مطلع باشد آن نوشنده کافر است.

۱۷ ـ صَلتیه / اصحاب عثمان بن [ابی] صَلْت‌اند و گویند اگر کسی مسلمان شد و او راکودکی صغیر بود، به اسلام طفل او حکم نکنند تا آنگاه که کودک به بلوغ برسد و قبول اسلام کند.

۱۸ ـ اَزارِقه / اصحاب ابی راشد نافع بن اَزْرق‌اند که اهل کبایر را مشرک دانند و خون آنان و فرزندان و زنان‌شان را مباح دانند و نیز کسی را که از جنگ با مسلمانان احتراز کند کافر شمرند.

*

مؤلف پس از معرفی کوتاهی که از فرق خوارج می‌کند، به تفصیل مسألهٔ امامت را عنوان و آرای جمیع فرقه‌های خارجی را در خصوص امامت نقد و بررسی و رد می‌کند.

سپس به بحث پیرامون مرجئه می‌پردازد، نخست دلایل مرجئه را از جهت ارجاء آنان برمی‌شمارد و زان پس به معرفی فرق آنان به قرار زیر توجه می‌دهد:

۱ ـ جهمیه / اصحاب جهم بن صفوان سمرقندی‌اند[۱] که گفت: ایمان عبارت است از معرفت به خدا و رسول او و به جمیع آنچه از نزد اوست و اگرچه اعتقاد به این‌ها به زبان نباشد.

۲ ـ کرامیه / اصحاب محمدبن کرام‌اند، اینان با جهمیه اختلاف کردند و گفتند: ایمان اقرار به زبان است اگر چند معرفت به قلب را همراه نداشته باشد. این فرقه با چنین توجیهی از ایمان منافقان را مؤمنان حقیقی می‌دانند.

۳ ـ مِرّیسیّه / اصحاب بشر بن غیاث مریسی‌اند[۲] که به خلق قرآن قایل‌اند.

---

۱. گویند: وی در ترمذ عقایدش را ابراز کرد و به دست سلم‌بن احوزمازنی در زمان آخرین حاکم بنی‌امیه در مرو کشته شد.

۲. وی از قریهٔ مریس واقع در صعید مصر بود و در ۲۱۹ ق در بغداد درگذشت.

۴ ـ کلابیه / پیروان عبدالله بن کلاب‌اند و اعتقاد دارند که: خدا را کلام مسموع نیست و جبرئیل از خدا چیزی نشنیده که به رسول رساند بلکه الهامی است که رسول، بدان ملهم شده.

۵ ـ غَیلانیه / اصحاب غیلان‌اند که معتقداند به ضرورت علم به حدث اشیاء، و نیز ایمان را به صرف اقرار به زبان قبول داشتند.

۶ ـ نجاریه / پیروان حسین‌بن محمد نجاراند که گویند: کسی که به خدای تعالی ایمان آورد باید جمیع طاعات را بجای آرد و اگر مؤمن طاعتی از طاعات را فروگذارد ایمان او ناقص می‌گردد.

۷ ـ الهامیه / گروهی از مرجئه‌اند که گویند: احکام خدا به الهام دانسته می‌شود و مجتهدان دین از سوی خدای تعالی ملهم می‌شوند.

۸ ـ مقاتلیه / اصحاب مقاتل بن سلیمان‌اند که عقیده دارند: خدای تعالی بر صورت انسان ذولحم ودم است.

۹ ـ یونسیه / اصحاب یونس الشمری‌اند که ایمان را به خضوع و معرفت تعبیر کرده است.

۱۰ـ جعدیه / پیروان جعد بن درهم‌اند که به خلاف نصِّ قرآن معتقدند که خدای تعالی با موسی تکلم نکرد و ابراهیم را به خلیلی نگرفت.

۱۱ ـ سببیه / پیروان محمد بن سبب‌اند که عقیده دارد: ایمان اقرار به الله و معرفت به وحدانیت اوونفی شبیه و مثل از اوست.

۱۲ ـ ثَوبانیه / پیروان ثوبان‌اند و عقیده دارند که ایمان معرفت است و آنچه در عقل آید جایز نیست که در فعل آید.

۱۳ ـ حشویه / گروهی از مرجئه‌اند که عقیده دارند: خدای تعالی هر شب جمعه به مسجد نزول می‌کند.

۱۴ ـ متهاجره (؟) / گروهی از مرجئه‌اند[۱] که خدا را جسم می‌دانند و انبیا را از کبایر دور نمی‌بینند، یعنی بر انبیا کبایر را جایز می‌دانند و خدای را به قدرت توصیف کردن نمی‌پذیرند به خلاف نص قرآن که: انّ الله علی کلّ شیء قدر.

---

۱. اسم این فرقه را در کتب ملل و نحل ندیدم، گویا همان فرقه «مجسمه»اند که اشعری و شهرستانی از آنها نام می‌برند.

۱۵ ـ سوفسطائیه / از مرجئه‌اند[1] و عقیده دارند که تأمّل بر حقیقت اشیاء امری ضروری نیست، زیرا دانستن و شناخت حقیقت هیچ چیزی ممکن نیست.

۱۶ ـ لفظیه / فرقه‌ای از فرق مرجئه‌اند که الفاظ قرآن را مخلوق می‌دانند و کلام خدا نزد آنان غیرمسموع است، به خلاف نص قرآن که: یا موسی انّی اصطفیک علی النّاس برسالتی و بکلامی... [الاعراف / ۱۴۴].

۱۷ ـ شمریه / اصحاب ابوشمراند که به جواز کبایر از سوی انبیا قایل‌اند و میان فاسق دیندار و فاسق بی‌دین فرق گذارند.

*

پس از برشمردن فرقه‌ها و نحله‌های مرجئه، مؤلف به بررسی و بحث پیرامون ایمان و تعریفهای نادرست مرجئه از آن می‌پردازد، ظاهراً مؤلف کتاب مورد بحث نبض و نفس عقاید هر دسته‌ای را ـ که به ظنّ او سبب و علّت گمراهی و بدعت آنان شده بوده ـ مورد توجّه دارد. و بعد از آن که علّت پیدایش یک ملّه و نحله‌های مربوط را تعریف می‌کند رکن آرای آنان را از نظر کلام، حدیث و شواهد تاریخی بررسی و ردّ می‌نماید. چنانچه در باب مربوط به خوارج، مسألهٔ امامت را ـ که رکن آراء و عقاید آنان را تشکیل می‌داده ـ برشمرده، و در بخش مرجئه قضیهٔ ایمان را به بحث و فحص برگرفته، و در بخش معتزله، مسألهٔ قضا و قدر را ـ که رکن آراء آنان بوده ـ تنقید و تفتیش کرده است.

باری، مؤلف پس از ردّ آرای ارباب ارجاء، به بحث پیرامون اهل اعتزال می‌پردازد، به طوری که نخست علّت و چگونگی پیدایش آنان را می‌نماید وزان پس به تعریف فرق آنان به قرار زیر توجّه می‌دهد:

۱ ـ جبائیه / اصحاب ابوهشام جبائی[2] اند که گمان برده‌اند که جمیع افعال عباد برعهده ارادت و قدرت خودشان است. نیز اینان رؤیت را در آخرت نفی کردند.

---

۱. در هیچ یک از کتب مربوط به ملل و نحل، فرقهٔ مزبور از جمله فرق مرجئه یاد نشده است. سوفسطائیان گروهی از اهل نظر در یونان بودند در اواخر قرن پنجم قبل از میلاد، که جستجوی کشف حقیقت را لازم نمی‌دانستند. به هر حال مؤلف در تشخیص فرق مرجئه دچار اشتباه شده است.

۲. ابوهاشم عبدالسلام بن ابوعلی محمد جبائی، از متکلمان بزرگ معتزله است که به سال ۳۲۱ هـ درگذشته است.

۲ ـ ضراریه / اصحاب ضراربن عمروکوفی‌اند که گفته‌اند: هر فعلی دو جنبه دارد: یکی جهت الهی که آفریده خداست، و دیگر جهت اکتسابی که به کسب بنده حاصل شود. پس در افعال بنده هم بنده را ارادت است و هم خالق بنده را.

۳ ـ بِشْریّه / پیروان بشربن معتمراند[1] که می‌پندارند: خدای تعالی رنگ و طعم و بو و ضعف و قدرت و کوری و گنگی و صحت و بیماری را خلق نکرده است بلکه فاعلان آنها بندگان خدای‌اند.

۴ ـ هُذیلیّه / یاران ابی الهذیل محمد بن مکحول بصری ـ مولای عبدالقیس ـ اند که افعال بد بنده را به بنده نسبت می‌داد و می‌گفت: خداوند آفرینندهٔ افعال نیک بنده است. و نیز می‌پنداشت که اهل بهشت را حرکتی نیست و خداوند هم بر تحریک آنان قادر نیست.

۵ ـ نظامیه / اصحاب ابراهیم بن سیار [بن هانی] النظام‌اند که می‌پندارند که: انسان عبارت از روح است غیر از جسم. و نیز گویند: کسی پیغامبر (ص) را ندیده است و هرکه او را دیده جسمش را دیده است سوای روح او.

۶ ـ عطاریه / پیروان عطار بصری است که بی‌نهایت بودن موجودات را جایز دانسته‌اند، به طوری که خدای تعالی آنها را محصور نکرده است و عدد و مقدار آنها نزد او نامعلوم است.

۷ ـ بهشمیه / اصحاب ابوهاشم عبدالسلام‌اند که گویند: هرکه مرتکب گناه کبیره شد او فاسق است نه مؤمن و نه کافر، و اگر چنین کسی توبه نکند و با گناه بمیرد همیشه در دوزخ بماند.

۸ ـ قرطیه / از جملهٔ معتزله‌اند و به خلاف نص قرآن عقیده دارند که چون خداوند چیزی را خلق کند به خلق مثل آن چیز قادر نیست. و نیز خداوند به الفت بین قلوب قادر نیست.

۹ ـ صبیه / یاران جعفر قصّاب‌اند که گویند: قرآن چیزی است غیر از آنچه به نام مصاحف می‌شناسیم، و این قول خلاف نص قرآن است که: فلا اقسم بمواقع النجوم وانّه لقسم لوتعلمون عظیم انّه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسه الا المطهرون. [الواقعة / ۷۵-۷۹].

---

۱. او از متکلمان معتزله در سده سوم هجری است و در ۲۲۶ هـ درگذشته است.

۱۰ ـ غفاریه / اصحاب أبی غفاراند که گوشت خنزیر را تحریم کردند، سوای خون و چربی‌اش.

۱۱ ـ خابطیه / پیروان احمدبن خابط‌اند که برای عالم دو خالق ـ یکی قدیم و یکی جدید ـ برشمرده‌اند. خدای قدیم‌الله تعالی است و خدای جدید کلمه که توسط خدای قدیم خلق شده است.

۱۲ ـ رعینیه / اصحاب اسماعیل بن عبدالله رعینی‌اند که گویند: خداوند فقط ارواح را بعث می‌کند نه اجسام را.

۱۳ ـ مسریه / پیروان ابی مسره‌اند که گفته است: نبوت امری است مکتسب، بطوری که چون کسی به غایت صلاح برسد نبوت و رسالت را درک تواند کرد.

۱۴ ـ عبادیه / یاران عبادبن سلیمان‌اند که گفته است: جایز نیست که بگوییم خدای تعالی مؤمنین را خلق کرده و کافرین را خلق نکرده است، بل باید بگوییم که خداوند سبحانه جمیع مردم را آفریده است، زیرا مؤمنان انسان‌اند دارای ایمان، و کافران انسان‌اند دارای کفر.

۱۵ ـ معمریه / اصحاب عمربن [عباد] سلمی‌اند که گفته است: خداوند اجسام را آفرید و از اجسام به دو طریق اعراض پدید آمد: یا به طریق طبیعی، مانند جسم آفتاب که عرض حرارت از او پدید آید، و یا به طریق اختیار، مانند حیوان که حرکت سکون به اختیار او پیدا آید.

۱۶ ـ اسکافیه / یاران محمدبن عبدالله اسکاف‌اند که در خلق اسبان و طیور گفته‌اند که آنها را خداوند تعالی خلق نکرده، بل خلق آنها توسط ابن آدم بوده است.

۱۷ ـ مبتُوره / اصحاب کثیرالابتر ملقب به کثیرالبواءاند که پنداشته‌اند: بیعت ابوبکر و عمر خطا نیست زیرا علی (ع) امام حی بوده و بیعت کرده است[1].



پس از برشمردن فرق معتزله ـ که مؤلف الفرق والتواریخ هفده فرقه و شعبهٔ آن را می‌شمارد[2] ـ به بحث قضاء و قدر از دیدگاه جمیع معتزله می‌پردازد و آراء آنان را

---

۱. دربارهٔ این بیعت متکلمان امامیه را تأملاتی است که تفصیل آن را در کتب کلامی شیعی می‌توان دید.

۲. قاضی عبدالجبار همدانی (م ۴۱۵ ه) در فرق و طبقات المعتزله از دوازده فرقه آنها سخن

در خصوص انتساب اختیار تام برای بنده به تفصیل بازمی‌گوید و برطبق سنت‌های اشعری به رد آن می‌پردازد.

مؤلف در این قسمت از کتاب مورد بحث، روایات زیادی از متکلمان پیشین و نیز مناظرات تاریخی دستگاه اموی و عباسی را گنجانیده است که از نظر بررسی احادیث و اخبار و مناظره‌های تاریخی مربوط به قضاء و قدر حائز اهمیت فراوان است. به دو نمونه از این گونه روایات توجه بفرمایید:

و روی ان غیلان سأل عمربن عبدالعزیز عن معنی قوله تعالی: هل اتی علی‌الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیراً انا هدیناه السبیل امّا شاکراً و امّا کفوراً. [الانسان / ۱-۳] قال له: اقرأ آخرالسورة: وما تشاؤن الا أن یشاءالله ان الله کان علیماً حکیماً یدخل من یشاء فی رحمته والظالمین اعدلهم عذاباً أليماً. [الانسان / ۳۰-۳۱] فقال غیلان قد کتب: یا امیرالمؤمنین اعما فبصرتنی و ضالاً فهدیتنی. [ورق ۱۶۳ الف].

و در همین موضوع در جایی دیگر [ورق ۱۶۳ پ] می‌خوانیم: «و روی ایضاً ان رجلاً قال لعلی بن أبی طالب علیه‌السلام ذات یوم ماتقول یا امیرالمؤمنین فی القدر؟ قال له: ویحک اخبرنی عن رحمةالله أکانت قبل طاعة العبادأم لا. قال بلی، فالتفت علیه‌السلام الی أصحابه و قال اسلّم صاحبکم بعد ان کان کافراً. قال الرجل: یا امیرالمؤمنین لیس المشیة الا ولی التی انشانی بها و قوم، خلفی حتی انااقوم واقعد واقبض وابسط وافعل ما اشاء. قال له علی علیه‌السلام: انک تعرف المشیة انا أسألک عن ثلث فان قلت فی واحدة منهن لاکفرت و ان قلت وأنت أنت، فمدّ القوم الیه اعناقهم لیسمعونه ما یقول، قال: هات یا امیرالمؤمنین. قال له علی علیه‌السلام: اخبرنی عنک خلقک الله کما شئت اوکمایشاء؟ قال:کما یشاء، قال فخلقک لما شئت اولما یشاء؟ قال بل لمایشاء، قال فتاته یوم القیامة بماشئت اوبما یشاء، قال: قم لامشیة الآله.

← داشته است، ظاهراً تا عصر مؤلف یعنی به فاصلهٔ صد سال پنج فرقهٔ دیگر بر فرقه‌های معتزله افزوده می‌شود و این افزونی با توجه به مخالفتهای شدید اشعریان با معتزلیان حیرت‌آور است. رک : طبقات المعتزله عبدالجبار، تحقیق علی سامی النشار و عصام‌الدین محمد علی، قاهره، ۱۹۷۲، ص ۱۸۷-۲۲۵.

سوای این روایات، مؤلف روایاتی تاریخی دیگر از اوائل عصر عباسی در خصوص رد اختیار می‌آورد و آنگاه ذیل عنوان «باب فی قولهم بالقرآن» به بحث پیرامون محدث بودن یا قدیم بودن قرآن کریم می‌پردازد، در این باب نیز به روایات و مناظرات تاریخی متکلمان فرق اسلامی و حاکمان عباسی توجه می‌دهد، به طوری که روایات عدیده این کتاب می‌نمایاند که این بحث در دور نخستین عباسیان بسیار مورد توجه و تدقیق بوده است.[1] به یک نمونه از این مناظرات توجه بفرمایید:

«روی ابوشعیب صاحب احمدبن ابی داود انه قال: قلت لابی العتاهیة القرآن عندک مخلوق أم غیرمخلوق؟ قال: اسألتنی عن‌الله أم عن غیرالله، و امسک فاعدت علیه کلامی فرد علیّ وهو یقول اسألتنی عن الله أم غیرالله لابعده ولک فلما رأیت منه ذلک قلت له مالک لایحببنی، قال: احببتک للنک حمار». [ورق ۱۷۹ پ].

پس از این مؤلف به تفصیل پیرامون آراء معتزه در خصوص نکیر و منکر و معاد و نشر صحف اعمال و میزان و اثبات انتفاع از دعا به بحث پرداخته و در این زمینه بیشتر به آیات قرآم کریم و احادیث نبوی توجه داشته است.

در پایان بحث مربوط به معتزله، مؤلف مسألهٔ رؤیت را پیش کشیده و دلایلی را که اهل اعتزال در رد رؤیت عنوان کرده‌اند بازگفته و به شرح به رد آنها پرداخته، و در ذیل همین مسأله گفته است: «وجوه یومئذ ناظرة ـ یعنی وجوه اولیائه، ثم قال: الی ربها ناضرة ـ أی ینظر معاینة». [ورق ۱۸۸ الف]

لازم به یادآوری است که اثبات رؤیت را به شیوه‌ای که مؤلف الفرق والتواریخ کرده و نیز بی‌انصافیهایی که در معرفی امامیه نشان داده، می‌نماید که او همچون عبدالقاهر بغدادی یکی از اخباریان اهل سنت و از پیروان اشعری است.



پس از بررسی و رد عقاید و پندارهای معتزله، مؤلف به بررسی فرقه‌ها و آراء شیعه می‌پردازد. وی در تعریفی کلی از شیعه می‌گوید: آنان را رافضیه نیز می‌نامند به آن جهت که خلافت ابوبکر و عمر را رفض کرده‌اند.

---

۱. نیز ر.ش: ابن عبدربه در عقد الفرید، مناظراتی را که در دربار مأمون در این خصوص بین متکلمان می‌رفته ضبط کرده و گفته است: سرانجام مأمون دستور داد که دربارهٔ خلق و قدم قرآن سخنی گفته نشود.

متأسفانه نگارندهٔ الفرق والتواریخ در معرفی شیعه و فرقه‌های آن پیروی از عبدالقاهر بغدادی و پیروان او را کرده، زیرا همه اتهاماتی را که دستگاه رسمی و مبتذل اموی و عباسی به شیعه می‌زده‌اند در کتابش آورده است و این خود نشان می‌دهد که مؤلف از دانشمندان درباری و رسمی روزگارش بوده و پسندهای ناروا و ناخوش درباریان و دانشمندان رسمی را در خصوص شیعه مرعی داشته است.

به هر گونه، نگارندهٔ کتاب مورد بحث، از فرق شیعه، یازده فرقه را به نامهای مخترعه، مطرفیه، صالحیه، سلیمانیه، یعقوبیه، غالیه، بیانیه، مفوضه، مغیریه، منصوریه، سبأئیه برمی‌شمارد، و با عصبیت تمام همانند ابوالمظفر عمادالدین اسفراینی معروف به شهفور (م ۴۷۱) و عبدالقاهر بغدادی[1] و به نقل از نگاشته‌های آنان همهٔ آراء ارباب نحله‌های مذکور را بسیار متشتت باز می‌گوید.

اما فرقی که نگاشته‌های شهفور و بغدادی با الفرق والتواریخ دارد شیوه تقسیم‌بندی و طبقات فرق شیعه است. همچنان که دیدیم در ذیل فرقه‌های رافضیه، مؤلف از شیعه امامیه نام نبرده و پس از فرقه‌های رافضیه در بابی جداگانه از فرقهٔ باطنیه یاد کرده است که به قول او خرمیه هم نامیده می‌شوند. مؤلف از شیعه امامیه به عنوان یکی از فرق باطنی یاد می‌کند به این گونه:

فرقهٔ باطنیه:

۱ ـ کیسانیه، اصحاب عبدالرحمن بن کیسان.
۲ ـ حریریه، پیروان حریربن سلیمان الرقی.
۳ ـ طریفیه، اصحاب صالح بن طریف.
۴ ـ امامیه (بدون ذکر نام مؤسس فرقه.)
۵ ـ نصیریه که همان غالیه‌اند.
۶ ـ اسماعیلیه، اصحاب محمدبن اسماعیل.

و می‌گوید امامیه را اثناعشریه و قطعیه نیز می‌نامند، زیرا می‌گویند که قطع شده است امامت پس از مرگ علی‌بن محمدبن موسی تا قیام محمدبن علی صاحب‌الدور که همو شریعتی جدید می‌آورد.[2]

---

۱. بنگرید به التبصیر فی‌الدین، از شهفور، تحقیق محمد زاهد کوثری، قاهره ۱۳۷۴ ق، ص ۳۰-۴۲ ، والفرق بین‌الفرق بغدادی، تحقیق محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ص ۶۲.

۲. مقصود از شریعت جدید بنابر اسناد خاصه و عامه گسترانیدن و قطعیت بخشیدن دین و آیین محمدی است که همه مؤمنان در انتظام آن، بام را شام می‌کنند.

به هر حال، مؤلف الفرق والتواريخ در ذکر امامیه به آوردن همین مقدار مطلب بسنده می‌کند و از آراء و آداب و معتقدات شیعه امامیه و موقعیت آنان در عصر مؤلف، و نیز موضع آنان در مقابل دولت عباسی یاد ناکرده، به بحث پیرامون اسماعیلیه می‌پردازد، و تقریباً نصف کتابش را به بررسی آراء کلامی و فقهی و بازگو کردن تأویلات آنان اختصاص می‌دهد.

گویا پرداخت به رد و طرد آراء اسماعیلیه با تفصیلی که در این کتاب هست بدان جهت است که در این دوره، اسماعیلیه در اوج برخوردهای سیاسی خود خلافت عباسی را چه در غرب جهان اسلام ـ پایگاه فاطمیان ـ و چه در شرق عالم اسلام ـ خراسان[1] ـ با خطر نابودی روبرو کرده بودند. از سوی دیگر مدرّسان رسمی نظامیهٔ بغداد با جعل روایات و اسناد دربارهٔ قداست خلافت عباسی (!) و مورخان با آوردن القاب گونه‌گون و ستایش‌آمیز برای خلفای عباسی، و محدّثان نیز با تأویل احادیث و اخبار به نفع حاکمیت آنان می‌خواستند از دولت عباسی محوری سازند تا جمیع عالم اسلامی را فراگرد آن محور بچرخانند.[2]

نگارندهٔ الفرق والتواريخ نیز از جملهٔ همین مورخان و ملل و نحل‌شناسان بوده و سعی کرده است تا در نگاشته‌اش ـ سوای ایجاد سوء نیت و اعلام پسندها و استنباطات رسمی علیه مذهب حقهٔ جعفری که در قرن ششم علناً به دفاع از خود و نیز نشر آراء خود پرداخته بودند ـ قداستی پیرامون سلسله و مشجره خلفای عباسی نشان دهد.[3]

---

۱. بنگرید به: محمد علی آذرشب، شهرستانی و تفسیرش، ترجمهٔ علی اکبر غفوری، مشکوة. بنده از دستنویس مترجم، که مقالهٔ مزبور را به خواهش بنده ترجمه کرده است استفاده برده‌ام.

۲. حتی عارفانی رسمی، خودآگاه و ناخودآگاه، به همین مسأله توجه داشتند و می‌کوشیدند که همهٔ حاکمان محلی و ایالتی را با تمسک به آیات و احادیثی که متضمن امرانِذار هست در مقابل خلافت عباسی به کرنش و مطاوعت بخوانند و هر پدیدهٔ علمی راکه می‌توانست در تنویر جامعه نقشی ایفا کند، بدعت بشمارند. چنان که می‌دانیم که عمر سهروردی بارها خوارزمشاه را ـ که علیه‌الناصر لدین الله عباسی به خصومت و مجادله برخاسته بود ـ دعوت به مطابعت از او کرد و همو و بسیاری از قاضی القضاة‌های رسمی در برانداختن علوم عقلی نقشی فعال بازی کردند. ر.ک : رشف النصایح الایمانیة (ترجمه)، مقدمهٔ ن. مایل هروی.

۳. به همین جهت است که صاحب الفرق والتواريخ پس از رد آراء متعزله وارد مطالب تاریخی ←

به هرگونه، چون خلافت عباسی و همچنان حکومت سلجوقی در عصر نگارندهٔ کتاب مذکور، مورد تهاجم و خطر علنی و آشکار اسماعیلیان بود و حتّی قیامها و نهضتهای غیراسماعیلی را هم به اسماعیلیه نسبت می‌دادند، صاحب این کتاب در مؤلَّفه‌اش به تفصیل، و هم با تحقیق و تدقیق به رد و طرد اسماعیلیان پرداخته[1] و آراء آنان را در خصوص توحید، نبوت، مبداء و معاد، امامت، تأویل و غیره، یکی‌یکی آورده و به نقد آنها اهتمام کرده است، و نیز جمیع مصطلحاتشان را مانند امام، اساس، ناطق، لاحق، داعی، حجّت، مأذون، و پندارهای عددی و قیاسها و تطبیقهای طبیعی و ماوراء طبیعی و حتّی مسائل فقهی آنان را بررسی کرده و پاسخ گفته است.

گفتنی است که کتاب الفرق والتواریخ ـ هرچند کتابی است رسمی، و برمبنای پسندهای حاکم بر روزگار مؤلف نوشته شده ـ ولی گزاف نیست اگر بگوییم که این کتاب یکی از کهنترین و ارزنده‌ترین منابع موجود در شناخت تاریخ عقاید و آراء اسماعیلیان است که بسیاری از بندها و بُرّشهای آثار معدوم اسماعیلی را در آن می‌توان سراغ گرفت؟ زیرا مؤلف گاهی تا چندین صفحه از آثار اسماعیلی موجود در قرون پنجم و ششم را به عین لفظ نقل کرده است.

منابع و نگاشته‌های اسماعیلی که نگارندهٔ الفرق والتواریخ در نگاشتن این بخش بزرگ از کتابش در دست داشته و از آنها نقل کرده، در آغاز این قسمت از کتابش به آنها این‌چنین اشاره نموده است:

«آثار جمیع فرق اسماعیلیه را خواندم و در همه آنها تأویلات و اشارات موذیه

← می‌شود و از خلفای عباسی تا سال پانصد و چهل و هفت به خوبی و نیکویی یاد می‌کند. و به لحاظ همین نکته‌های تاریخی است که آقای گلچین معانی، کتاب مورد بحث را در زمرهٔ کتب تاریخی فهرست کرده‌اند. ر.ک : فهرست کتب خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی ۱۳۴/۷.

۱. همچنان که در اوراق گذشته دیدیم مؤلف در الفرق والتواریخ با معتزله و نقد آراء آنان نیز مفصل و دقیق رویاروی شده است. علت آن این است که حکومت سلجوقی و خلافت عباسی با عقل‌گرایی و علوم عقلی مبارزه می‌کردند و وجود فلسفهٔ اسلامی را ـ که علوم مبدع یونانی می‌نامیدند ـ به پنداشت خود به عنوان خار و خاشاک از جهان اسلام می‌رفتند (؟!) و به لحاظ همین بینش رسمی است که مؤلف، معتزله را که عقل‌گرایی آنان مشهود است نیز به دقت و تفصیل رد و طرد کرده است.

دیدم و همه در تعطیل شریعت اهتمام دارند. کتابهای مزبور عبارتند از: کتاب‌الافتخار از ابویعقوب سجستانی و کتاب‌البشارة و کتاب‌المقالید از همو[۱]، کتاب الفخر، کتاب المسألة والجواب، کتاب المؤید، رسائل اخوان الصفا[۲]، کتاب المماثلة والمحاضرة، کتاب تأویل الشریعة و تأویل القرآن، الاسترشاد، تأویل النحو، الارواح از ابی‌محمد، الاصلاح از ابی‌حاتم، شجرةالدین ابوتمام، البشارة، رسالة الدریة، رسالة الروضة، کتاب سلم الهدایه، الکشف، کشف الکشف، کتاب السرّ المحصول فی التأویل، و برهان الیقین.[۳]

حقاً که نگارندهٔ الفرق والتواریخ تقریباً امّهات نگاشته‌های اسماعیلی را ـ که تا اوائل سده ششم موجود بوده ـ دیده است و به همین جهت شناخت او از اسماعیلیان خیلی عمیقتر از شناخت شهفور اسفراینی و عبدالقاهر بغدادی و سلف او در ملل و نحل‌نویسی ـ یعنی شهرستانی ـ بوده است، هرچند قضاوتها و شیوهٔ رد آراء اسماعیلیان از سوی این مؤلف گاهی بسیار تند و عصبیت‌آمیز است و گاهی شاید محققان و منتقدان امروزینه را خوش نیاید، ولی همچنان که گفتیم، وی از نگاشته‌های اسماعیلی مطالبی را ـ گاه کوتاه و گاه بلند ـ نقل می‌کند که وجود همین منقولات، محققان معاصر را در شناخت بهتر اسماعیلیه بسیار بسیار سودمند می‌افتد.

نقل شواهد و نمودن منقولات مؤلف از آثار مزبور در حوصلهٔ این گفتار نیست، ولی غرض آشنایی خوانندهٔ ارجمند به این کتاب دیرینه سال، به سه نکته از نکات

---

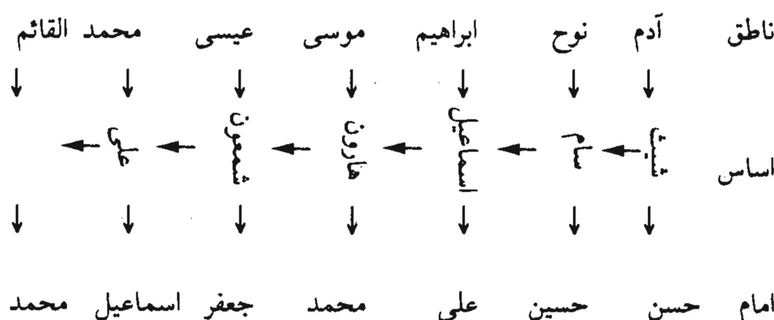
۱. اسحاق بن احمد مشهور به ابویعقوب سجستانی از دعاة اسماعیلی در سده چهارم هجری است، از آثار او کشف المحجوب است که صورت موجود آن ترجمهٔ فارسی اصل عربی آن کتاب است. اصل عربی کتاب تاکنون به دست نیامده، و عده‌ای گمان کرده‌اند که صورت فارسی، ترجمه نیست و اصل متن مؤلّف است و این اشتباه است.

۲. در مورد رسائل اخوان الصفا نمی‌توان به قطع و یقین گفت که اثری است اسماعیلی، هرچند در آن تأویلاتی به مشرب اسماعیلیان هست: رک : حسین نصر، نظر دانشمندان اسلامی دربارهٔ طبیعت، و نیز تاریخ فلسفهٔ اسلامی از کربن.

۳. نام و نشان بعضی از آثار اسماعیلی را در الفهرسة للمجدوع، تحقیق علینقی منزوی، چاپ کتابفروشی اسدی تهران می‌توان دید و بسیاری از آنها گویا بر اثر خصومت خصمان اسماعیلی از میان رفته است.

اسماعیلیه کتاب مورد بحث توجه می‌دهم:

۱ ـ همچنان که گفته شد مؤلف الفرق والتواریخ به تفصیل مصطلحات والقاب طبقات رجال اسماعیلی را باز نموده است. در جایی از این کتاب [ورق ۲۷۲ پ] پس از بحثی مستوفی پیرامون ناطق، اساس و امام، اطوار و ادواری را که اسماعیلیه در این خصوص مد نظر دارند به این صورت نشان می‌دهد:

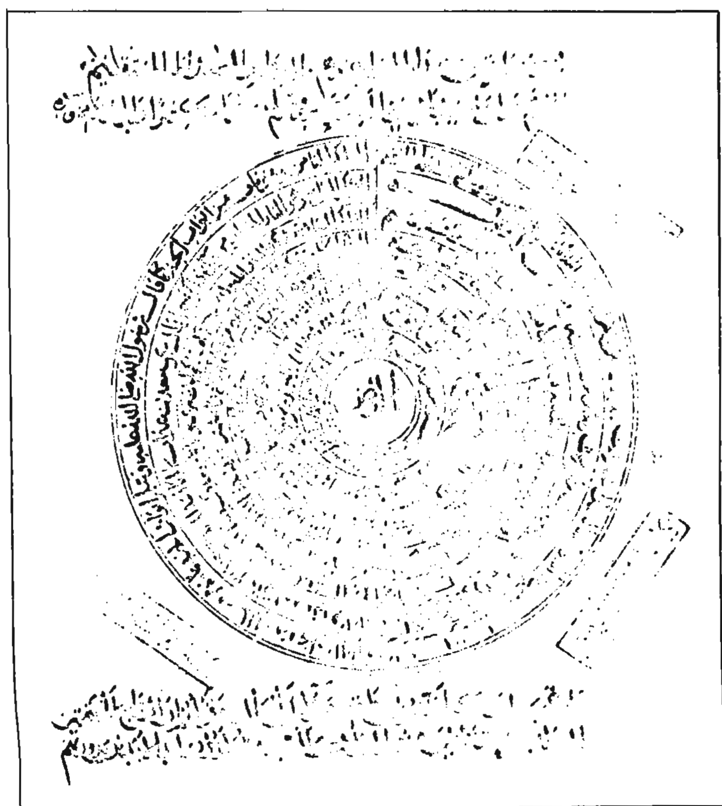


۲ ـ تأویل اسماعیلیه از عرش

قال ابوتمام صاحب شجرةالدین: ان العرش العلم، وحاملوه النبی وعلی والحسن والحسین وعلی بن الحسین ومحمد وعلی وجعفر ومحمد واسماعیل بن جعفر. وهذا تأویل فاسد وانما معناه ماقال بعضی المفسرین انهم ثمانیة اجزاء من سبعة اجزاء من الملائکه الکروبیین لایعلم عددهم الا الله تعالی. [ورق ۲۸۰ پ]

۳ ـ دوائر صراط المستقیم

نگارندهٔ الفرق والتواریخ می‌نویسد که اسماعیلیه در قیاسات و تطبیقاتی که میان عالم اسفل و عالم اعلی می‌کنند به تأویلات حروفی عجیبی دست می‌یازند و گاهی از این گونه قیاسها خطوطی می‌کشند که نزد آنان به دوائر صراط المستقیم شهرت دارد. و با توجه به همین دوائر بسیاری از آیات معاد را تأویل می‌کنند و آن دوائر چنین است: (در صفحهٔ بعد)



به هرگونه همچنان که یاد شد نگارندهٔ کتاب مورد بحث تقریباً نیمی از کتاب الفرق والتواریخ را به بررسی و نقد و ردّ آراء اسماعیلیه اختصاص داده، وزان پس به تحقیق درباره فرقهٔ هادیهٔ مهدیه پرداخته و حدیث تفرقه را شرح کرده، آن‌چنان که فرقهٔ هادیه را ـ که به قول او اهل سنت و جماعت‌اند ـ در نعیم مخلد دانسته است.

خاتمهٔ کتاب مذکور به نقد و بررسی فرق غیراسلامی، مانند: نسطوریه، یعقوبیه، ملکانیه (از فرق نصارا)، و فرقه‌های صابئین، سامریه، و زردشتیه اختصاص دارد.

در ذیل خاتمه پس از بررسی آراء فرقه‌های غیراسلامی، از فلاسفه نام می‌برد و آنان را متأثر از آراء فرقه‌های غیراسلامی معرفی می‌کند و می‌گوید: فلاسفه به تأسی از عقاید ارباب نحله‌های نامسلمان، خداوند را جوهر و علة‌العلل نامیده‌اند و به پیروی از آراء زردشتی از نور و ظلمت سخن گفته‌اند.

دلایلی که نگارندهٔ الفرق والتواریخ در ردّ فلاسفه ارائه می‌دهد به وضوح می‌نماید که او از علوم عقلی بهره‌ای نداشته و حتّی «تهافت»های غزالی را در این خصوص نخوانده بوده و همان‌گونه که گفته شد بر اثر پسندهای رسمی عباسیان ـ که بعضی از آنان خصم سرسخت علوم عقلی و عقل‌گرایی بودند ـ فلسفه را ردّ و فلاسفه را طرد کرده و آراء آنان را به آراء مذاهب غیراسلامی نسبت داده است.[1]



آمدیم به سخن اصلی که این کتاب را به حجة‌الاسلام ابوحامد محمد غزالی نسبت داده‌اند و همین نسبت در جلد هفتم فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس رضوی (۱۴۳/۱) نیز تأیید و تکرار شده است.

یگانه نسخه‌ای که تاکنون از این کتاب می‌شناسیم نسخه‌ای است که به شمارهٔ (۷۸۳۲) در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود که به تاریخ ۶ ذیقعده از سال ۷۹۳ هجری به خط نسخ کتابت شده است، در ظهر ورق نخست این

---

۱. متأسفانه بیشترینهٔ رجال فرهنگی ما ناخودآگاه، متأثر از حاکمیت آراء اشعری بودند و از راههای گونه‌گون با عقل‌گرایی برخوردی خصمانه داشته‌اند. ر.ک : ن. مایل هروی، اثری از سهرودی در ستیز با فلسفه که در همین دفتر عرضه شده است، و نیز به کتاب فلسفه‌زدایی، که امید است زودتر بچاپ برسد، و هم نیز به مقدمهٔ بنده در رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه، تهران ۱۳۶۵.

نسخه همانند خط متن کتاب آمده است که «کتاب الفرق والتواریخ للشیخ الامام حجةالاسلام محمدبن محمدبن محمد الغزالی الطوسی رضیالله عنه و عن الأئمة الصالحین...».

آنچه در این عبارت دست‌خوردگی دارد کلمهٔ «الغزّالی» است، ولی هیچ تردیدی نیست که این اثر از محمد غزالی صاحب احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت و دیگر آثار ارزنده و مفید نمی‌تواند باشد، زیرا در متن کتاب اشاراتی هست که این نسبت را مردود می‌نماید. یکی از صریحترین اشارت این است که مؤلف آنگاه که از سلسلهٔ خلافت عباسیان یاد می‌کند می‌نویسد که «... ثم ولی من بعده محمد المقتفی لأمرالله فی وقتنا هذا سنة اربعین و خمسمائة». آشکار است که غزالی که در ۵۰۵ هجری درگذشته نمی‌تواند در ۵۴۰ هجری سر از خاک بردار و این‌چنین کتابی بپردازد.

پس چرا و به چه دلیل این کتاب در نسخهٔ موجود آن ـ که تقریباً از نسخه‌های کهن هم هست ـ از غزالی دانسته شده است؟

به پندار من بنده، چون محمد غزالی چندین کتاب در رد باطنیه و اباحتیان و فلاسفه و دیگر فرق نوشته است و کتاب فضایح الباطنیه او چونان تهافت‌الفلاسفه او از شهرت زیاد برخوردار بوده، و نیز چون نیمی از کتاب الفرق والتواریخ به رد اسماعیلیه اختصاص دارد، عده‌ای از کاتبان یا کتابشناسان از روی توهّم، این کتاب را پس از سدهٔ هفتم از غزالی دانسته‌اند. نیز می‌توان گفت که در سدهٔ ششم محمد غزالی مشهور را همشهریی بوده همنام و هم‌شهرت که اختلاف نام و لقب او با غزالی معروف فقط در «ال» کلمه «الغزالی» بوده است. و هم می‌توان گفت که مالک این نسخه از شهرت غزالی بهره‌برداری کرده و ظهر ورق نخست را به نام او آراسته است تا فروش نسخه را میسر گرداند و یا استفاده‌هایی دیگر را، که خدای متعال آگاه است و بس. اما باید دانست که نام درستِ این کتاب: الفِرَق المفترقة بین أهل الزیغ و الزندقة است از ابومحمد عثمان بن عبدالله بن الحسین عراقی، که سوای نسخهٔ آستان قدس رضوی، نسخه‌های دیگری هم از آن در ترکیه و عراق موجود است.

ترجمه‌ای کهن از رسایل برادران روشن

اهمیّت رسائل اخوان الصّفا و خلاّنُ الوفا، و رواج آن در میان محقّقان جهان اسلام، امریست آشکار و پیدا[1] و هرچند که نظر ابوسلیمان منطقی را که گفته است: نگارندگان رسائل مذکور «تعجب بسیار کشیده و فایده‌ای نبخشیده‌اند و رنجی عظیم تحمّل کرده، بهره و منفعتی بحُصول نرسانیده‌اند، حوالی سرچشمه گشته‌اند و پی به آب نبرده، تا خواهی ساز نواخته‌اند امّا طربی حاصل نشده[2]» مدقّق و محقق بدانیم، درین که رسائل مزبور پس از تألیف و تبویب در جهان فرهنگ اسلامی از رواج چشمگیری برخوردار بوده است، نمی‌توان تردید کرد. ترجمه‌ها و تلخیصهایی مکرّر که ازین رسایل به زبانهای عربی، اردو و ترکی ، شده است از جهتی مؤیّد این رواج تواند بود. سوای ترجمه‌ها و گزیده‌هایی که از مجموعهٔ رسایل اخوان الصّفا به زبانهای مذکور شده، بیشتر فارسی‌زبانان، به آن رسایل توجّه بسیار داشته‌اند، چندین‌بار به ترجمه مجموعهٔ آن رسایل و گاه نیز برخی از رساله‌های آن پرداخته‌اند.

---

۱. اخوان الصفا: یاران و برادران روشن، یعنی جماعتی که از مقتضیات کدورت بشری رسته باشند و به اوصاف کمالات روحانی آراسته. (تهانوی: کشاف اصطلاحات فنون ۱۰۰/۱)؛ قیاس کنید این تعبیر را با تعبیری که اسدالله مبشری از اخوان الصفا بصورت «برادران خلوص و دوستان وفا» کرده است. در تاریخ فلسفهٔ اسلامی کربن، تهران ۱۳۶۱، ص ۱۸۳. نیز برای اطلاع از رسایل اخوان الصفا بنگرید به: هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری ۱۸۳-۱۸۷، گلدتسیهر: العقیدة والشریعة فی الاسلام ۲۱۲ به بعد، حناالفاخوری ـ خلیل الجر: تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمهٔ عبدالمحمّد آیتی، تهران ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۱۹۰ به بعد، نیز بنگرید به ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی، تهران ۱۳۵۶، ۲۹۶ به بعد.

۲. بنگرید به: قفطی؛ تاریخ الحکماء (ترجمه ـ)، به کوشش بهین دارائی، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۱۹. نیز ر.ک : بیهقی؛ درة الاخبار و لمعة الانوار (= ترجمهٔ تتمة صوان الحکمة)، حیدرآباد، ۱۳۵۴، ص ۲۳، ش ۱۷.

چنانچه امیر حسینی غوری هروی (م ۷۱۸) رسالهٔ (انسان و حیوان) را ترجمه‌ای متصرّفانه کرده و با اضافتی درکتاب طرب المجالس ـ قسم سیوم در فضیلت و شرف انسان بر جمیع حیوانات ـ خود گنجانیده و خود نیز گفته است: «درین معنی چند فصل بر نهج رسالت از رسایل کتاب اخوان الصفّا که اهل حکمت جمع کرده‌اند در قلم آمد و بحث و مناظرهٔ جماعت حیوانات با قوم مردم بنوعی دیگر ترتیب یافت»[۱].

و محمد بن محمود بن محمد زنگی بخاری همان رساله را با افزودگیهایی از خود، پارسی کرده، و به نام «بستان العقول فی ترجمان المنقول» به غازان و سعدالدین محمد فرزند تاج‌الدین تقدیم داشته است. بنگرید به: فهرست نسخه‌های خطّی فارسی ۱۰۶۳/۲.

در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نسخه‌ای از ترجمهٔ رسایل اخوان الصّفاست که متن عربی را بهمراه دارد و یا غیر از ترجمهٔ کهن و قدیمست که در این گفتار شناسانیده خواهد شد[۲].

میرزا احمدوقار فرزند وصال شیرازی همان رساله را در روزگار ناصرالدّین شاه قاجار پس از ۱۲۷۶ که سلطان مرادمیرزا هرات را از یاغیان بگرفته بود در سّن ۶۰ تا ۷۰ سالگی ترجمه کرده و به نام «مرغزار» خوانده است با این سرآغاز: کتاب مرغزار، ترجمهٔ رسالهٔ اخوان الصّفا من مؤلّفات الوقار[۳].

ملک الکتّاب شیرازی در سدهٔ چهاردهم هجری، ضمن آنکه ترجمهٔ رسایل اخوان الصفّا را تحقیق و چاپ کرده است، در چاپ دوّم ترجمهٔ مزبور رسالهٔ (انسان و حیوان) از رسایل اخوان الصفّا راکه در متن مترجم مزبور ترجمه نشده بوده پارسی کرده و به کتاب افزوده است[۴].

---

۱. بنگرید به : امیرحسین غوری هروی؛ طرب المجالس، به اهتمام سید علیرضا مجتهدزاده، مشهد ۱۳۵۲، ص ۶۶.

۲. مراد نسخهٔ شمارهٔ ۱۱۱۳ آن کتابخانه است. بنگرید به: دانش‌پژوه، فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ۲۳۳۷/۶.

۳. أیضاً همان کتاب ۳۰۱۰/۱۳ و ۴۲/۱۶، نیز ر.ک: احمد منزوی؛ فهرست نسخه‌های خطّی فارسی ۸۴۵.

۴. این کتاب به سال ۱۳۰۱ و نیز در ۱۳۰۴ درکلکته چاپ شده است. ر.ک : مشار، فهرست

محقّق دانشمند آقای علی اصغر حلبی نیز ترجمه‌ای مختصر و برگزیده از رسایل اخوان الصّفا به فارسی عرضه کرده است[1].

امّا پیش ازین ترجمه‌ها از رسایل اخوان الصّفا ترجمه‌ای کهن از آن رسایل به زبان فارسی دردست است به نام مجمل‌الحکمة از ترجمانی ناشناخته که رسایل یاران روشن را با حذف مطالب مکرّر[2] و افزودن مطالبی دیگر با توجّه به شیوهٔ زیر ترجمه کرده است.

۱ ـ سوای حذف مطالب تکراری، مترجم، رسالهٔ انسان و حیوان را ترجمه نکرده است.

۲ ـ بعضی از مطالب را مترجم به ترجمه‌اش افزوده است. این مطالب بیشتر در زمینهٔ فلسفه و نکاتی دقیق در علم طبیعی است. و این نکته می‌نمایاند که مترجم بایستی از آگاهان و دانشمندان عصر خود بوده باشد.

۳ ـ ترجمان در رسالهٔ مربوط به موسیقی ازکتابی به نام «اَلادوار» بهره برده است بنگرید به پس ازین.

۴ ـ در رسالهٔ «حُدود» مترجم سوای توجّه به رسایل اخوان الصّفا، از رسالهٔ حدود و کتاب اشارات و تنبیهات ابوعلی‌سینا و نقاوة الحکمة خواجه حسن‌بن جریر سپاهانی و از نوشته‌های عبدالله‌بن جبرئیل‌بن بختیشوع طبیب نیز استفاده برده است.

و امّا اینکه مترجم این ترجمه کیست و در چه زمانی بـه آن پرداخته است، نکته‌ایست قابل توجّه؛ بخصوص که در پاره‌ای ازکتابشناسیها و فهرستهای نُسخ خطّی[3]، و نگاشته‌های محقّقانهٔ معاصر مانند تاریخ ادبیّات در ایران از آقای ذبیح‌الله

← کتابهای چاپی. نیز بنگرید به: دانش‌پژوه؛ اطلاعاتی دربارهٔ رسایل اخوان الصفا، کتابدای ۳۴۲-۳۱۷/۹.

۱. ترجمهٔ گزیدهٔ رسائل اخوان الصفا، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳.

۲. تکرار مطالب در رسایل اخوان الصفا بسیار زیاد است. علّت آن نیز ـ همچنانکه گفته‌اند ـ آنست که هریک از رسایل مزبور توسط یک تن از اخوان نوشته شده، و بی‌هیچگونه عمدی، مطالبی در رسایل مزبور تکرار شده است.

۳. از آن جمله بنگرید به: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ۲۳۳۷/۶، فهرست مجلس ←

صفا و تاریخ علوم عقلی همو و تاریخ ادبی براون، بصورت‌های گوناگون متناقض و بدور از صواب عنوان شده است.

گفتنی است که این ترجمه پس از نیمهٔ اوّلِ سدهٔ هشتم به وسیلهٔ کتّاب و نسخه‌نگاران به خطا معرّفی شده است چنانچه در نسخهٔ شمارهٔ (۲۰۹۷) کتابخانهٔ مجلس، کاتب، آن را از احمدبن اسماعیل معروف به ابن نارچی دانسته[۱] و در ترقیمهٔ نسخه فرهنگستان تفلیس از سدهٔ ۱۱ کاتب ترجمهٔ مزبور را به مولانا محمّدبن الحسن الطّوسی نسبت داده است[۲]. نیز در یک نسخهٔ دیگر از سدهٔ ۱۱-۱۲، ترجمهٔ مزبور را به سراج‌الدّین محمود ارموی صاحب لطایف الحکمة نسبت داده‌اند[۳]، بغیر از نسخه‌های مذکور، در جمیع نسخ متأخّر ترجمهٔ مورد نظر را به نام ترجمانی ناشناخته از نیمه دوّم سدهٔ هشتم هجری خوانده‌اند که به روزگار سید بهاءالدّین سیف‌الملوک، شجاع‌الملک و شمس‌الخواص (!) تیمور گورکان (۷۷۱-۸۰۷) رسایل اخوان الصّفا را تلخیص و ترجمه کرده است[۴].

این پراکندگی و تشتّت در خصوص انتساب ترجمهٔ مورد بحث، در محدودهٔ ترقیمه‌های نسخ خطّی و نیز در حدود برخی از فهرستها محدود نمانده و به برخی از نگاشته‌های علمی و محقّقانهٔ روزگار ما نیز راه یافته است. از مهمترین این‌گونه نوشته‌ها، که در مراکز آموزشی، بعنوان کتب درسی مورد توجّه می‌باشد، آثار استوار آقای ذبیح‌الله صفا است بطوریکه در سه اثر مشهور ایشان، این کتاب به اشکال مختلف کتابشناسی شده، و در هیچ مورد آن‌چنان که سزاوار این کهنه کتاب می‌باشد نسخه‌شناسی و کتابشناسی نشده است. چنانچه در «مختصری در تاریخ تحوّل نظم و نثر پارسی[۵]» می‌خوانیم: «در اینجا بی‌مناسبت نیست که ذکری از یکی از ترجمه‌های رسایل اخوان الصّفا به نثر فارسی که در همین عهد از تلخیص عربی آن موسوم به

← ۸۵/۶ و ... گفتنی است که ذریعهٔ آقابزرگ ۵۰/۲۰ و فهرست نسخه‌های خطّی فارسی منزوی درین مورد مستثناست؛ زیرا مؤلّفان دانشمند به نسخه‌های کهن و یادداشت مرحوم قزوینی توجّه داشته‌اند.

۱. بنگرید به : فهرست مجلس ۸۵/۶.

۲. بنگرید به : دانش‌پژوه؛ نسخه‌های خطّی ۱۷۹/۸ ش ۵۴.

۳. بنگرید به : همو؛ فهرست کتابخانهٔ دانشگاه تهران ۲۴۴۵.

۴. بنگرید به : براون؛ تاریخ ادبی ایران، جلد سوم، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، ص ۱۵۲.

۵. چاپ چهارم، مرکز دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳، ص ۸۹.

مجمل الحکمة صورت گرفته است به میان آید. این کتاب که نسخی از آن موجود است در عهد سلطنت تیمور به فارسی روانی درآمده و از جملهٔ بهترین تلخیصهای رسایل اخوان الصّفاست».

و در اثر ارزشمند ـ تاریخ علوم عقلی در تمدّن اسلامی[1] می‌خوانیم: «از رسائل اخوان الصّفا نسخ متعدد باقی است و تلخیص‌هایی از آن صورت گرفته است از آن جمله خلاصه‌یی بفارسی است که نسخهٔ خطّی آن درکتابخانهٔ مجلس موجود است، و تلخیص دیگری از آن به تازی تهیّه شده است در ریاضیات و منطقیّات و طبیعیّات و الهیّات به نام مجمل الحکمة که ترجمهٔ فارسی آن در بعضی کتابخانه‌ها موجود است... و ترجمهٔ تمام این رسایل به زبان فارسی در سال ۱۳۰۱ هجری در بمبئی چاپ شده است».

در عبارات مذکور آقای صفا چنین پنداشته‌اند که:

۱ ـ کسی از رسایل اخوان الصّفا گزیده‌ای ترتیب داده به نام «مجمل الحکمة» که در سدهٔ هشتم و نهم مترجمی آن را فارسی کرده است. این تصوّر مقرون به صواب نیست؛ زیرا اسناد و مآخذ موجود می‌نمایانند که همان که گزیدهٔ مزبور را ترتیب داده، همزمان با گزینشش آن را پارسی کرده است. به عبارت دیگر گزیده‌ای از رسایل اخوان الصّفا به نام مجمل الحکمة نداریم، بلکه همین گزیدهٔ مترجم است معروف به مجمل الحکمة، چنانکه حاجی خلیفه می‌نویسد: «مجمل الحکمة ـ فارسی فی الحکمة فی الرّیاضیّات والمنطقیّات والطبیعیّات والالهیّات واکثره رموز انتخبه رجل من الخراسانیین بحذف الحشو و ایضاح الرّمز من رسائل اخوان الصّفا، و نقله بعضهم من الفارسی الی الدرّي (؟)[2].

۲ ـ این که پیش از این ترجمه، ترجمه‌ای دیگر نیز از رسایل اخوان الصّفا به زبان فارسی شده بوده است، این نظر آقای صفا بر اثر دیباچهٔ نسخه‌های تصرّف شدهٔ مجمل‌الحکمة است که در آینده به آن توجّه خواهیم داد. چنانچه در دیباچهٔ نسخ نامعتبر مجمل‌الحکمة می‌خوانیم: «ما یک دو جای دیدیم که این کتاب را به فارسی

---

۱. طبع تهران ۱۳۵۶، ص ۳۰۱.

۲. کشف الظنون ۱۶۰۴/۲، گویا «دری» درست نیست و ظاهراً باید ترجمه‌ای ترکی از همین مجمل‌الحکمة باشد.

نقل کرده‌اند و همچنین مرموز گذاشته، و این ضعیف را فرمودند که این کتاب را به فارسی دری نقل کُند و هرچه حشو است از وی دور کند»[۱].

در این که آیا پیش از مجمل الحکمة ترجمه‌ای دیگر نیز از رسایل اخوان الصّفا به فارسی شده است، مآخذ و منابع معتبر، وجود چنین ترجمه‌ای را نشان نمی‌دهند. نسخهٔ شمارهٔ (۱۱۱۳) کتابخانهٔ مرکزی، که همراه با متن عربی است گویا ترجمه‌ای دیگرست، امّا ظاهراً ترجمه‌ایست ساخته و پرداختهٔ پس از سدهٔ هشتم هجری، زیرا تا آنجا که آثار مترجم فارسی از عربی، تا اواخر نیمهٔ دوّم از سدهٔ هشتم می‌نمایانند، پیشینیان در کارهای ترجمه‌ای، هرگز به نقل متن اصلی نپرداخته‌اند، البتّه در شرح آثار پیش از خود، متن را نیز آورده‌اند و نیز در ترجمه‌هایی که از قرآن مجید کرده‌اند اصل متن را نقل کرده‌اند ولکن در ترجمهٔ محض، هرگز به ذکر عبارات متن توجّه نداشته‌اند، و این شیوهٔ آوردن متن در کنار متن مترجم پس از نیمهٔ دوّم از سدهٔ هشتم در میان مترجمان رواج یافته است که اصل متن را همراه با ترجمه بیاورند، که البتّه درین دوره نیز، مترجم، بقصد ترجمه عمل نکرده بلکه مقصود او شرح بوده، و به ترجمه نیز پرداخته است.

از سوی دیگر عبارات دیباچه در نسخه‌های نامعتبر در خصوص ترجمهٔ رسایل اخوان الصّفا و اینکه آیا پیش ازین ترجمه نیز ترجمه‌ای بوده است مخدوش و دست‌خورده بنظر می‌رسد، درحالی که دیباچهٔ نسخ کُهن دقیقاً نشان می‌دهد که این ترجمه نخستین و کهن‌ترین ترجمهٔ رسایل یاران روشن است. بنگرید به پس ازین.

باری تا آنجاکه منابع و مدارک موجود می‌نمایانند تا آنجاکه نگارندهٔ این سطور اطّلاع دارد کهن‌ترین ترجمه از رسایل اخوان الصّفا به زبان فارسی، همین مجمل‌الحکمة است و همهٔ نسخ موجود با ساختمانی که پیش ازین وصف شده نیز همین ترجمه است با این مشخصه‌ها که :

(۱) ـ سه نسخهٔ کهن ازین ترجمه موجود است که کهن بودن آن را اثبات می‌کنند و ما در پایان این گفتار از آنها یاد می‌کنیم.

(۲) ـ سه نسخهٔ دیگر داریم که در ترقیمه‌های آنها، ترجمهٔ مورد نظر را به ارموی و طوسی و ابن نارچی نسبت داده‌اند. بنگرید به پیش ازین.

---

۱. به نقل از فهرست نسخ خطّی مجلس ۵۱/۲.

(۳) ـ دهها نسخهٔ دیگر ازین ترجمه داریم که ترجمه را به ترجمانی از روزگار امیر تیمور گورکان (۷۷۱-۸۰۷) می‌رسانند که نادرست است؛ زیرا جمیع این نسخه‌ها همان زبان و ساختمانی را دارند که سه نسخهٔ معتبر و مربوط به ترجمهٔ کهن مجمل‌الحکمة. آنچه از نسخه‌های متأخّر که ترجمه را به نیمهٔ دوّم از سدهٔ هشتم می‌رسانند در معرض تصرّف و شاید دستبرد علمی قرار گرفته و عقدهٔ ناآشنایی متأخّران و معاصران را نسبت به این ترجمه کور و کورتر گردانیده موارد زیر است:

در دیباچهٔ نسخه‌های متأخّر از مخدوم مترجم بصورت «سید بهاءالدّین، سیف‌الملوک، شجاع‌الملک، شمس‌الخواص، تیمور گورکان» یاد شده است درحالی که در نسخ کهن یعنی نسخه‌های سدهٔ هفتم و نیز برخی از نسخه‌های معتبر سدهٔ هشتم چنین نامی در دیباچه نیامده است. در این که آیا مراد از تیمور مذکور در دیباچهٔ نسخ متأخّر مجمل الحکمة همان تیمور گورکان (م ۸۰۷) باشد، علاّمه قزوینی نوشته است که: «این کتاب (= مجمل الحکمة) به اسم کسی دیگری بوده است با القاب مذکوره، و اسمش هم شاید تیمور بوده است ولی نسّاخ متأخّر بمناسبت تیمور کلمهٔ گرگان را نیز سهواً و اشتباهاً و جهلاً، نه تقلّباً و تذویراً و تدلیساً و غشّاً بر آن افزوده‌اند... زیرا که اگر کسی می‌خواست تقلّباً این کتاب را به نام امیر تیمور گورکان بنماید و بنایش بر این غش و تدلیس قرار می‌گرفت چرا این القاب عجیب و غریب را که نه در عصر تیمور و نه بعد از او ابداً هیچ کس از معاصرین یا متأخّرین العصر از او مطلقاً آنها را در حقّ او استعمال نکرده‌اند، استعمال می‌کرد طبیعی و منطقی این بود که همان القاب معموله‌ای که امیر تیمور در عصر خود بدان معروف بوده است بر اسم او اضافه نماید نه سید بهاءالدّین و شجاع‌الملک و سیف‌الملک و شمس‌الخواص»[۱].

نگارندهٔ این سطور با تردید بیشتر بر دیباچهٔ نسخه‌های متأخّر نظر انداخته‌ام و می‌پندارم که این ترجمه از رسایل اخوان الصّفا در نیمهٔ دوّم از سدهٔ هشتم بوسیلهٔ کسی دیگر ـ غیر از مترجم اصلی آن دستکاری شده و قسمتهائی از دیباچهٔ آن کاملاً مخدوش گردیده، و متصرّف درین دستبرد علمی دقیقاً دیباچه را با افزودن نام تیمور و کلماتی دیگر بگونه‌ای دیگرگون نموده، که بتواند بر نسخهٔ تصرّف کردهٔ خود، نام

۱. قزوینی: یادداشتها، بکوشش ایرج افشار ۵۰/۷.

ترجمه‌ای دیگر و خالی از حشو و زواید بگذارد، و ترجمهٔ پیشین را بدور از تنقیح و همراه با حشو و زواید بنمایاند.

بنابراین در دیباچهٔ نسخ متأخّر مجمل الحکمة در دو مورد تصرّف شده است نه در یک مورد، آن‌چنانکه گفته‌اند. مورد اوّل آنست که اسم تیمور را با کلمهٔ گورکان، با القابی نامربوط که معلوم نیست که آیا در متن مترجم اصلی بوده است یا نه ـ به دیباچه افزوده است، که نشان دهد که پیش از او نیز این کتاب ترجمه شده بوده امّا با حشو و زواید و او ترجمه‌ای پرداخته است منقّح و بدور از حشو و زواید. به عبارت دیگر تصرّف‌کننده مدّعی شده است که مجمل‌الحکمة در اصل عربی بوده و پیش از او یک‌بار با همهٔ زوایدش فارسی گردیده است و بار دیگر به اهتمام او دقیق‌تر ترجمه شده؛ درحالیکه این ادّعای متصرّف از یکسو بخلاف نکته‌ایست که حاجی خلیفه[1] در خصوص این کتاب گفته است و نسخ کهن نیز نشان می‌دهد که مترجم از رسایل اخوان الصّفا مطالبی را گزین و فارسی کرده است به نام مجمل‌الحکمة، و از دیگر سو مغایر و بلکه نقیض نصّ دیباچهٔ نسخ معتبر و کهن آنست. برای محقّق نمودن این نکته خوانندهٔ ارجمند را به دیباچهٔ مترجم اصلی و دیباچهٔ تصرّف شده توجّه می‌دهیم:

(۱) ـ دیباچهٔ مترجم اصلی براساس نسخهٔ پرْچْ (شمارهٔ ۹۱)

«پس چنان افتاد که[2] این ضعیف این کتاب را (= رسائل اخوان الصّفا) بازِ[3] پارسی دری نقل کند و هرچه حشو است از او دور کند و هرچه مرموز است، آشکار کند».

(۲) ـ دیباچهٔ تصرّف شدهٔ نسخ متأخّر:

«و کتاب مجمل‌الحکمة مجموع است، ولیکن همچنین مرموز است و در آن حشو بسیار است و بسیار مکرّر است و ما یک دو جای دیدیم که این کتاب را پارسی نقل کرده‌اند و همچنان مرموز گذاشته، و این ضعیف را فرمودند که این کتاب را به

---

۱. بنگرید به: همین گفتار، پیش ازین.

۲. علامهٔ قزوینی کلمهٔ «فرمان» را چنین افزوده‌اند: «پس چنان [فرمان] افتاد». یادداشتها ۴۹/۷. ظاهراً «چنان افتاد» بمعنای لازم آمد، سزاوار شد، درخور آمد، بکار رفته است. چنانکه سعدی در بسیاری از مواضع گلستان «بیفتادن» را بهمین معنی بکار برده است.

۳. بازِ = با کسرهٔ اضافه در آخر، یعنی به، با.

فارسی دری نقل کند و هرچه حشو است از وی دور کند».

بهرحال پس از آنکه نسخه‌ای متأخّر ازین ترجمه ـ که در ترقیمهٔ آن سراج‌الدّین محمود ارموی (۵۹۴-۶۸۲) بعنوان مترجم یاد شده است[۱] شناسانیده شد، آقای صفا آن ترجمه را از همین ارموی دانست و نوشت که: «از سراج‌الدّین اثر مهّم دیگری به پارسی داریم به نام مجمل‌الحکمة که نسخی از آن دردست است. این کتاب پرارزش که شایستهٔ طبع و توزیع است ترجمه‌یی همراه با تلخیص است از رسایل اخوان الصّفا... و شیوهٔ تحریر مترجم درین کتاب همانست که در لطایف‌الحکمة دیده‌ایم»[۲].

این نظر آقای صفا نیز همانند حدس گذشته، با منابع و مآخذ موجود مغایر است؛ زیرا از یکسو مسلّم است که این کتاب توسط مردی از خراسان گزین و فارسی شده[۳] و از نثر کهن مجمل‌الحکمة که قرین سبک خراسانی است نیز این نکته پیدا و آشکار می‌شود؛ و از دیگر سو، اوّلاً ارموی، خراسانی نبوده و مشرب و پسندهای ذهنی او با پسندهای اخوان الصّفا سازگار نیست و علاوه بر آن با آنکه نثر لطایف‌الحکمة[۴] نثریست روان و شیوا، ولی گونهٔ فارسی آن کتاب با گونهٔ فارسی مجمل‌الحکمة نمی‌خواند. امّا علّت این انتساب به گمان نگارنده دراینست که در رسالهٔ موسیقی آن کتاب، مترجم از رساله‌ای در موسیقی به نام «الأدوار» یاد کرده است و نمی‌دانم که آیا این رساله از مؤلّفات مترجم است یا نه، ولی نباید کتاب الادوار عبدالمؤمن بن یوسف بن فاخر معروف به صفی‌الدّین ارموی (حدود ۶۱۳-۶۹۳) باشد[۵]، هرچند که کاتب گویا با توجّه بهمین اشاره، مجمل‌الحکمة را به ارموی، آنهم نه صفی‌الدّین، بلکه سراج‌الدّین نسبت داده باشد، واللهُ اعلم، فتامّل.

---

۱. دانش‌پژوه: فهرست کتابخانهٔ مرکزی ۲۴۴۵. چنین است ترقیمهٔ نسخهٔ مزبور: «ترجمه اخوان الصفا و خلان الوفا بترجمهٔ علامه علماء الاسلام، سلطان القضاة والحکام و کمل علوم الاوّلین والآخرین سراج الملّة والدین الارموی». ۲. تاریخ ادبیات در ایران ۱۲۲۱/۳.

۳. کشف الظنون، بنگرید به پیش ازین، در همین گفتار.

۴. برای نثر و سبک نویسندگی ارموی در لطائف الحکمة، بنگرید به: غلامحسین یوسفی؛ مقدمهٔ همان کتاب، تهران ۱۳۵۱، صفحهٔ سی و یک به بعد.

۵. در صورتیکه روزی اثبات شود که مجمل‌الحکمة را صفی‌الدین ارموی ساخته است، باید تاریخ نسخهٔ پرج (شمارهٔ ۹۱) را که ۶۰۸ نوشته‌اند، بی‌اعتبار دانست.

باری، پس مجمل‌الحکمة از کیست و در چه زمانی ساخته شده است؟ پاسخ به این دو سؤال هرچند که برمبنای مآخذ تاریخی دشوار می‌نماید ولیکن براساس گونهٔ نثر فارسی کتاب مورد نظر و نیز با توجّه به نسخ معتبر و کهن آن تا حدّی مقدور است و ممکن.

نثر مجمل الحکمة نثریست با خصوصیات و ویژگیهای کهن شبیه با نگاشته‌های خراسانیان؛ عبارات بسیار کوتاه، ساده و استوار است، تکرار افعال بسیط و مرکب در آن بکرات آمده، افعال پیشوندی در سرتاسر کتاب دیده می‌شود، ویژگی گونه‌ای در ساختمان عبارات مشهود است و پاره‌ای از واژه‌های لهجه‌ای نیز در آن هست. و بهمین دلیل است که مرحوم بهار در سبک‌شناسی آنگاه که از ویژگیهای نثر سدهٔ هشتم و نهم سخن می‌گوید، مجمل الحکمة را از جملهٔ کتابهائی برمی‌شمارد که با سبک و شیوه قدیم، همانند شیوه نگارشهای باباافضل کاشانی و خواجه نصیرالدّین طوسی و قطب‌الدّین شیرازی برمی‌گیرد[۱].

و امّا نسخه‌های خطّی مجمل الحکمة بسیار زیاد است و متعدّد. نسخی که پس از نیمهٔ اوّل سدهٔ هشتم کتابت شده‌اند، شاید بعضی از آنها خالی از اعتبار نباشد ولیکن بیشترینه این نسخه‌ها از اعتبار ساقط‌اند، امّا نسخ کهن این کتاب عبارتند از:

(۱) نسخهٔ برلین، مورّخ ۸ صفر سنهٔ ۶۰۸. (پرچ شمارهٔ ۹۱)[۲].

(۲) نسخهٔ پاریس که بقول مرحوم قزوینی خیلی قدیمی است و اسم تیمور را در دیباچه ندارد[۳].

(۳) نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی (شمارهٔ ۱۱۲) که همراه با سیزده رسالهٔ دیگر در یک مجموعه کتابت شده، و رساله‌های پیش از مجمل‌الحکمة تاریخ (۶۶۷) را دارد[۴].

(۴) نسخهٔ شمارهٔ ۵ کتابخانهٔ عزّت بیک قویون، که با نسخ کهن نوشته شده است[۵].

---

۱. بنگرید به: سبک‌شناسی ۲۱۷/۳.
۲. قزوینی: یادداشتها ۴۹/۷.
۳. أیضاً ۵۱/۷.
۴. بنگرید به: احمد منزوی؛ فهرست نسخه‌های خطّی فارسی ج ۱، ص ۶۸۳-۶۸۵.
۵. بنگرید به: احمد منزوی؛ فهرست نسخه‌های خطّی فارسی ج ۱، ص ۶۸۳-۶۸۵.

با توجّه به سبک نگارش کتاب و با توجّه به تاریخ نسخهٔ برلین که در ۸ صفر سال ۶۰۸ نوشته شده است، و با توجّه به سخن حاجی خلیفه که مجمل الحکمة تلخیص و ترجمهٔ رسایل اخوان الصّفاست. از دانشمندی خراسانی؛ محقّق است اگر گفته شود که این کتاب ارزندهٔ فارسی شاید بین سالهای ۵۹۰ تا ۶۰۸ پرداخته شده است و اگر نسخهٔ برلین و تاریخ کتابت آن تحقیقاً و تدقیقاً بررسی نشده باشد، باز هم پذیرفتنی است اگر گفته شود که مجمل الحکمة در نیمهٔ اوّل و یا اوایل نیمهٔ دوّم از سدهٔ هفتم ساخته شده، نه در نیمهٔ دوّم از سدهٔ هشتم.

شرفنامهٔ شاهی

در میان میکروفیلمهایی که دانشمند روان‌شاد آقای دکتر احمد علی رجائی از روسیهٔ شوروی به ایران آورده‌اند، و اکنون در کتابخانهٔ آستان قدس نگهداری می‌شود، به فیلمی برخوردم که از روی نسخهٔ موجود شرفنامه شاهی در کتابخانه آکادیمی علوم لنین‌گراد فیلمبرداری شده است.

شرفنامهٔ شاهی، که به عبدالله‌نامه نیز مشهور است، تاریخی است عصری در واقعات و غزوات عبدالله ازبک، و حاوی دقایقی در زمینه اوضاع اجتماعی و فرهنگی و عمرانی و کشاورزی بخارا و توابع آن شهر، و مبین‌آرا و عقاید فرقهٔ نقشبندیه و ترجمهٔ احوال برخی از مشایخ آن سلسله، و رباطها و کاروانسراها و پلها و قناتها و کاریزهای موجود در عصر مؤلف.



عبدالله‌نامه از مؤلفات حافظ تنیش (= تانیش) بن‌میرمحمدالبخاری از مورخان و شاعران نیمهٔ دوم سدهٔ دهم هجریست. ترجمهٔ حال او را در جایی ندیدم و از عبدالله‌نامه نیز اطلاعات دقیقی دربارهٔ چونی و چندی حیات وی بدست نمی‌آید، اما شرفنامهٔ شاهی که مشتمل بر وقایع تاریخی دورهٔ عبدالله ازبک است تا وقایع پایان سال ۹۹۶ را دربردارد.

آنچنان که از مقدمهٔ کتاب برمی‌آید، مؤلف کتاب مزبور را در سالهای پختگی بعد از تحصیل «علوم دینیه» و «معارف حقیقیه» ساخته و پرداخته است، و این نکته می‌نمایاند که ظاهراً حافظ تانیش بخاری تا اواسط و یا اواخر دههٔ دوم از سدهٔ یازدهم هجری زیسته بوده است. وی عبدالله‌نامه را به نام ابوالغازی عبدالله‌خان ازبک مصدر کرده، و هم بدو تقدیم داشته است. این عبدالله‌خان ازبک یازدهمین پادشاه از سلسلهٔ شیبانی است، پسرِ اسکندرخان‌بن جانی‌بیک‌بن خواجه محمدبن

ابوالخیرخان. وی معروف‌ترین و نام‌آورترین پادشاه سلسلهٔ مزبور بشمار می‌رود، و در ۹۴۰ هـ. ق. در «آفرین‌کنت» در ناحیه‌ای به نام «کال» که در نزدیکی رود زرافشان است، ولادت یافت، بعد از شکست خوردن پدر به میمنه رفت، و بعد از مرگ نوروز احمدخان سرکردهٔ ازبکان که در ۹۵۹ تاشکند را تصرف کرده بود، بدانجا هجوم برد، و در ۹۹۱ فرغانه را متصرف شد، و عاقبت در ۱۴ رجب ۱۰۰۶ هـ. ق. حین لشکرکشی در شهر سمرقند درگذشت. (تاریخ نظم و نثر در ایران ج ۱، ص ۴۸۷).

همچنانکه مذکور شد حافظ بخاری نه‌تنها مورخ باذوقی بوده، بل طبع شعرسرایی نیز داشته، و در قالبهای مثنوی و قصیده و مسمط و رباعی اشعاری سروده تاریخی، و به مناسبت‌هایی برخی از آن اشعار را در عبدالله‌نامه گنجانده است. نیز مؤلف در جنگها و مصاف‌های عبدالله ازبک در رکاب وی بوده، و برخی از کارزارهای او را بوسیلهٔ قصیده‌ای وصف کرده، و آن قصیده را نیز در دامن همان کارزار آورده است. مثلاً در «واقعهٔ فوت حضرت عزیزان» (ورق ۲۲۲) این قصیده را آورده است:



قصیده

بحمدالله که باز از فتنه عالم درامان آمد
مظفر بر سپاه خصم، خاقان زمان آمد
سپهر عز و تمکین‌خان کیوان‌قدر عبدالله
که بر بام فلک مریخ او را پاسبان آمد
سوار عرصهٔ هیجا که روز رزم و کین او را
فلک شد توسن قوس قزح بر وی عنان آمد
سرافرازی که چون در جلوه شد یکران فتح او
پر طاوس را نعل سمند او نشان آمد
سمند او که آمد توسن چرخ قطاس او
عنان هر ابلق گردون بشکل کهکشان آمد
از این خورشید را خصم سیه‌دل در هزیمت شد
گریزان آنچنان کز شعلهٔ آتش دخان آمد

غروری [را] که بر سر داشت افکندش بتیغ از پا
چها از تیغ قهرش بر سرگردنکشان آمد
جهان از فتنه خالی شد که پردل بود بسیاری
سبک برداشت دشمن را که چون کوه گران آمد
خدنگ کیش او شد از پی آزار بدکیشان
از آن او را شهاب و ماه نو تیروکمان آمد
در آهن لشکرش یکرو صافی دل چو آئینه
که تیغ آبدار او چو برق آتش‌فشان آمد
خدنگ پردلان را آبله شد پای از پیکان
ز بس کز هر طرف بر جانب اعدا روان آمد
سپهر پرکواکب در نظر آمد دلیران را
زبس پیکان که ظاهر بر سپرهای یلان آمد
زره در بر جفاجویان وان در عرصه و میدان
روان در سبزه از هر سو مگر آب روان آمد
جهان از شعله روشن شد که روز رزم از هر سو
چو نخل وادی ایمن تفک آتش‌فشان آمد
برآمد بر فلک ماه و علم پهلوی یکدیگر
بشکل کنگره گرد حصار آسمان آمد
بروز رزم سر زد از فلک پهلوی هم نیزه
از او تا فتنه آمد بر زمین چون نردبان آمد
بسان مار کوجای وطن سوراخ خود سازد
درون حلقهٔ چشم زره میل سنان آمد
سنان چون دادخواهان بر زمین افتاد از خواری
علم را پیرهن شد چاک بر تن لاله‌سان آمد
برای ماتم‌افتادگان در عرصهٔ هیجا
بصد دیده زره چون چشم عاشق خون‌فشان آمد
سیه پوشیده تیغ و توق موی خود گشاد از هم
سپرچین در جبین افکند و نای افغان‌کنان آمد

یلان را در بدن صد رخنه از شمشیر بران شد
از آنجا بس که جان دزدید، اجل آخر بجان آمد
گریزان شد دگربار از سپاه حضرت‌خانی
مخالف گرچه با خیل و سپاه بیکران آمد
چو ظالم بود با ما از پی سال شکست او
خرد با جای ظالم گفت تاریخش همان آمد
فلک را باز دوران نشاط و خرمی نوشد
جهان را از قدومش مژدهٔ امن و امان آمد
عروس ملک را از بهر او مشاطه شد دوران
که از مرآت تیغش صورت نصرت عیان آمد
مسلم بنده و آزاد دارندش بسرداری
خط بیعت به او از خطهٔ هندوستان آمد
بغور آن ز عمق فکر کس مدخل نمی‌یابد
که دریای محیط او جلال بیکران آمد
قبائی کز بقا خیاط قدرت دوخت بر قدم
بدوش قدر او تا دامن آخر زمان آمد
بعهد او بود عاجز عقاب از صید عصفوری
قوی آهو برگشت و غضنفر ناتوان آمد
به ضبط عهد عدل دولتش گرگ ستم‌پیشه
نگهبان رمه در رفتن خواب شبان آمد
بآب چشم خود رشح لبن شست از لبان او
اسد زینسان بعهدش با غزاله مهربان آمد
چو نخلی هر زبان را ختم کردم بر دعای او
که ذات عالیش در مرز دولت مرزبان [آمد]
الهی ذاتش آسیبی نبیند از خزان هرگز
که خرم از بهار عدل او باغ جهان آمد

باری حافظ بخاری انگیزهٔ تألیف عبدالله‌نامه را چنین یادآور می‌شود: «نموده می‌شود که منزوی زاویهٔ خاکساری و بی‌اعتباری حافظ تنیش میرمحمد البخاری را

با وجود تعب‌طلب و جد کسب علم و ادب در اثنای تحصیل علوم دینیه و تکمیل معارف یقینیه در ریعان جوانی و عنفوان زندگانی همواره صورت این معنی بر لوح اندیشه چهره می‌گشود، و پیوستهٔ بر صفحهٔ بال و صحیفهٔ خیال مضمون این مقال نقش می‌فرمود که در فن تاریخ کتابی انشا سازد، و در آن صنعت بدیع آیین در غایت تکلف و تزیین گوهر سخن پردازد، اما بواسطه آنکه دور گردون دون و چرخ سپهر بوقلمون بعلت طبیعت واژگون اقتضای سرگشتگی می‌نمود، و آن معنی در حجاب استتار مانده بود... بهیچ‌وجه پرده از رخ نمی‌گشود از هر طرف باد مخالف می‌وزید، و از هر گوشه گرد فتنه به آسمان می‌رسید هر روز آتش جگرسوز اشتعال می یافت، و هر زمان طوفان بلا بالا می‌گرفت... خلایق در مزایق حیران، و رعایا در زوایا سرگردان، عاقبت خاص و عام از غایت ضعف و شکستگی تمام روی عجز و نیاز بدرگاه پادشاه بنده‌نواز نهادند... و ابوالغازی عبدالله بهادرخان مملکت ماوراءالنهر مفتوح و مسخر ساخت... و در این ولا که عالمیان بمیامن عدل و احسان... آسودند... فقیر حقیر که سنین عمر او سنه سته و ثلاثین است با شعشهٔ اندیشه آن کتاب جلوه آغاز کرد... و مؤلفی مشتمل بولادت باسعادت و تاریخ بعضی از واقعات آن حضرت مرتب ساخت و فتوحات متواتر که از مبداء عهده‌باز روی داده بود... بتفصیل و اجمال بازنمود.»

اسم و سال تألیف عبدالله‌نامه را مؤلف بوسیله قطعه‌یی آشکار کرده، بطوریکه کتاب را «شرفنامهٔ شاهی» و سال پایان پذیرفتن تألیفش را ۹۹۲ هـ. ق. آورده است. و آن قطعه چنین است:

این شرفنامه‌کش از غایت تشریف قبول شرف از نام شهنشاه فلک قدر فزود
چه عجب کز پی تاریخ تمام و نامش خامه تحریر «شرفنامه‌شاهی» فرمود

حافظ بخاری کتابش را به یک مقدمه و دو مقاله و خاتمه‌یی بخش کرده است، باینقرار:

مقدمه: در ذکر نسب آبا و اجداد عبدالله بهادرخان ازبک از زمان حضرت نوح نبی تا پیغامبر اسلام و تا ایام والد سکندر فرجامِ وی، مشتمل بر بیان ارادت و نسبت شهریاری بمقرب حضرت باری ندیم بزم آفریدگاری خواجه محمد اسلام المشهور به حضرت خواجه جویباری.

مقاله اول: مشتمل است بر کیفیت ولادت و زمان ظهور دولت عبدالله ازبک تا

ایام جلوس وی بر سریر قدرت و تزیین خطبه و سکه به نام وی.

مقاله دوم: مشتمل است بر کیفیت جلوس عبدالله ازبک و رزم‌ها و بزم‌های وی.

خاتمه: در ذکر نصایح عبدالله ازبک و احوال مشایخ طریقت و علمای شریعت و فضلای عهد و شعرای روزگار و امرا و صدور و اصناف خیرات است و ذکر عمارات و بناها اعم از مدارس و مساجد و خوانق و معابدی که در ایام عبدالله ازبک بنا شده است.

تا آنجا که من بنده جسته‌ام از عبدالله نامه یک نسخهٔ مخطوط در کتابخانهٔ کادیمی علوم لنین‌گراد بشماره (۵۵۶) موجود است که فیلم آن در کتابخانه آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود. این نسخه بخط نستعلیق و گاه شکستهٔ ۲۱ سطری کتابت شده، و داری ۴۴۰ برگ می‌باشد.

جُنگِ سرگردان

همچنان که امروز کتابهای چاپی در هر زبانی، ازین سوی جهان، به آن سوی جهان، و ازین کشور به آن کشور در رفت و آمدانـد، و بـه نـامهای مـختلف چـون همکاریهای فرهنگی و تبادله‌های علمی،کتابی از شرق به غرب می‌رود، و یا بعکس از غرب به شرق می‌آید؛ در گذشته نیز اینگونه آمد و شد در زمینهٔ نسخه‌های خطّی رواج داشته، و چنین پیوندهای فرهنگی معمول بوده است. چنانچه صدها نسخهٔ خطّی را مثلاً در کتابخانه‌های ترکیّه می‌توان سراغ گرفت که در خراسان یا فارس کتابت و تذهیب و تجلید شده، و بر اثرِ روابط فرهنگیی که میان تیموریان هرات و سلاطین عثمانی و یا دانشمندان آن دو خطّه وجود داشته به آسیای صغیر فرستاده شده است. و نیز صدها نسخهٔ مذهّب و ارزندهٔ خطّی را در کتابخانه‌های شبه قارهٔ هند و پاکستان می‌شناسیم که بر اثرِ بده‌بستانهای فرهنگی میان ایران و هند، به آنجا سفر کرده‌اند.

این آمد و شد نسخه‌های خطّی، بصورتی که در گذشته رواج داشته بوده، از نظرگاه مطالعات رواج زبان و فرهنگ ملّتی در میان ملّتی دیگر، قابل توجّه و درخورِ وارسی است. چنانچه نسخه‌هایی که از آثار عبدالرّحمن جامی در هرات پرداخته شده و بر اثرِ خواهش عثمانیها به ترکیّه برده شده است، می‌توان حدود مقبولیّت و رواج نگاشته‌های جامی را در ترکیّهٔ آن دوره، به بررسی گرفت.

باری سفر نسخه‌ها گوئیا از اواخر سدهٔ دوازدهم، راهی دیگر درپیش گرفت، راهی که می‌توان از آن به «بازرگانی مخطوطات» تعبیر کرد. این‌گونه سفر نسخه‌های خطّی آنگاه شروع شد که بر مخطوطاتِ اسلامی، عنوان عتیقه داده شد؛ و با موازین بازرگانی به ارزش‌یابی گرفته شد؛ با چنین ارزش‌یابیی بود که سفر مخطوطات اسلامی از اوایل سدهٔ سیزدهم بسوی غرب و مراکز اقتصادی جهان رایج شد و تا به

امروز ادامه دارد.

با توجّه به بازرگانی مخطوطات، چندی پیش یکی از مهاجران افغانستانی، با جُنگی نفیس، به نزدِ منِ بنده آمد و گفت: مرده ریگی است که از پدر به من رسیده؛ آن را به پاکستان برده‌ام، نخریده‌اند؛ و به تهران برده‌ام خریداری نیافته‌ام، و اینک آن را آورده‌ام که به یکی از عتیقه‌فروشان مشهد بدهم. نگارنده آن را بررسی کردم و از مالک آن خواستم که فتوکپی آن را پیش از فروش برای بنده تهیّه کند. بر بنده منّت نهاد و چنین کرد. از قضا در مشهد نیز آن را، گویا بر اثر بهای گران، نخریدند، و سرانجام با مالکش روانهٔ کابل شد، و به همین مناسبت نگارنده که مترصّد معرّفی آن هستم، از آن به «جُنگ سرگردان» عبارت کرده‌ام.

باری، جنگ مورد بحث، دارای شکل بیاضی است با جلد میشنِ دورویه، و انواع خطوط نستعلیق، شکسته، نسخ و تعلیق با قلم جلی و خفی، و جدولهای زرّینِ تحریردار، و بسیاری از اوراق آن ـ که بالغ بر (۱۱۰) ورق می‌شود ـ از پوست.

امّا درین جنگ می‌خوانیم:

۱ ـ دیباچه‌ای در ستایش باری‌تعالیٰ و درود بر پیامبر اکرم و خاندان مطهّرِ او صلوات الله علیهم أجمعین. [۱ / ۳ ـ /]

۲ ـ رساله‌ای در «تعریف سخن» از آقاحسین خوانساری (م ۱۰۹۹). [۳ / ۱۳ پ] این رساله که با عنوان مذکور درین جنگ آمده، بوسیلهٔ آقای حسن عاطفی به نامی نادرست ـ مکتوبی از آقاحسین خوانساری ـ در فرهنگ ایران‌زمین ـ ج ۲۵، ص ۱۲۴-۱۲۸ ـ چاپ شده است.

۳ ـ خبری از جعفر صادق (ع) به خطّ علی‌محمّد لواسانی در ۱۲۸۱ [۱۳ پ] به این صورت: «من جالس لنا حالیا أو مدح لنا قالیا أو وصل لنا قاطعا أو قطع لنا واصلا أو والی لنا عدّدا أو عادی لنا ولیّا فقد شرک کفرالله الّذی انزل السّبع المثانی والْقرآن العظیم».

۴ ـ رقعه‌ای ادبی از آقاحسین خوانساری که یکی از انشاءهای استوار و سخته عرفانی عصر اوست. [۱۴ ر ـ ۲۷ پ] که در ۱۱۰۷ با خطِّ محمّد امین کتابت شده است به این صورت:

انشائی که حضرت رحمت پناه آقا حسین رحمه‌الله نموده

تذروِ خوشخرامِ خامه که آهنگ صریرِ دلپذیرش، همداستان صفیر بلبلانِ

کشمیر است؛ و پیوسته به فرمانِ سلیمان خرد، دستانْزنِ گلشنِ حمدِ ایزد بیهمال، و ترانه‌سنجِ چمن نعت پیمبر و آل است.

اکنون ساعتی به مشورت دبیرِ مصلحت رخصت، فراغی از آن شغل دلپذیر حاصل نموده، برسمِ تفرّج و تنزّه، بهر گوشه‌ای بالْافشانی آغاز نهاده، و بر شاخ غزلْخوانی سازکرده، طوطی بیانش به این ترانهٔ شکرّریز گویا، و عندلیب مقالش به این زمزمهٔ دلاویز نغمهْسراست. که شبی خجسته‌تر از صبح نوروز، و فرخنده‌تر از طالع فیروز، شبی روشن‌تر از صبح سعادت * شبی چون روز شبهای عبادت با پیرِ خرد در کلبهٔ احزان خویش نشسته بودم، و درِ گفتگو بر این و آن بسته؛ آینهٔ دل از زنگِ کدورت هیولانی، و تعلّقات جسمانی پرداخته؛ و در کاخِ دماغ، چراغِ فکر و فانوسِ خیال روشن ساخته؛ عروسان معانی ابکار به زیب و زینت فراوان در حجلهٔ ضمیر نشانده، و حوری‌نژادانِ شاهدانِ افکار با غنج و دلالِ بی‌پایان، در صحنِ فردوس خاطر به خرام درآورده، و بنابر مقتضای مضمون گهربارِ دُرَرنثار «فاعتبروایا أولی الأبصار» از نظارهٔ گلستان صنایع و تماشای بوستان بدایع، دیده و دل آب می‌دادم و رَخْفَتِ غفلت به سیلاب. نخست در معنی رباعی عناصر و ترکیبْبندِ موالید سرِ تفکّر به جیب فرو برده بودم، و به سرانگُشتِ تدبّر، حلّ عقده‌ها می‌نمودم. مانند نسیم به هر گلی درآویخته، و چون گردْباد به هر خس و خاری برآمیخته؛ از مبدعات پی به مبدِع می‌بردم، و از مخترعات راه به مخترِع می‌جستم. گاهی دفتر غنچه به صد برگ و نوا از هم می‌گشادم، و از هر خُرده‌ایش چندین گنج معنی در خزانهٔ خاطر جای می‌دادم؛ و زمانی بر صفحهٔ نانوشتهٔ جویبار نظر می‌انداختم، و از متاع تازه نکته‌های آبدار کاروانها به بندر خیال روان می‌ساختم. لحظه‌ای با نرگس دیده به تماشای گلرُخانِ چمن مشغول ساخته بودم؛ و ساعتی با نسیم به مشاطگی عروسِ گلشن پرداخته؛ زلفِ سنبل تاب می‌دادم، و بند قبای غنچه می‌گشادم، و میان شمشاد می‌بستم، و طرفِ کلاه شکوفه برمی‌شکستم. سرو را دامن برکمر می‌زدم، و شاخ راگل بر سر. بیدِ مجنون را طُرّه پریشان می‌کردم؛ و صفحهٔ گلستان را از ورق نقره شکوفه‌افشان. در حلقهٔ ماتم با بنفشه به سوگواری می‌نشستم؛ و در انجمن شادی با فوّاره به رقص برمی‌جستم. داغ لاله می‌سوختم؛ و چراغ گل برمی‌افروختم. عرق شبنم می‌ستردم، زرِ نرگس می‌شمردم. خنجر سبزه صیقلی می‌نمودم؛ و زنگ از آیینهٔ آب می‌زدودم. و دم‌بدم و لحظه بلحظه از هریک به تمتّعی تازه و فیضی بی‌اندازه

می‌رسیدم؛ و از ذوق مانند غنچه در پوست نمی‌گنجیدم. با سرودِ نوش در سماع بودم؛ و با عقل و هوش در وداع. دستِ چنار گرفته بودم؛ و دل از دست داده؛ و بر کنار جویبار نشسته؛ و جویها از دیده به دامن گشاده. از خیال چشم مخمورِ نرگس چندان نشئه می‌یافتم، که در خیال نگنجد؛ و از اندیشهٔ لعل پرشورِ غنچه آن مقدار کام برمی‌گرفتم، که میزان اندیشه برنسنجد. از بیاضِ گردنِ شاهدانِ گلشن هزار معنی بلند انتخاب می‌کردم، و از موی میانِ گلرخانِ چمن صد مضمونِ دقیق بدست می‌آوردم. در هر فقرهٔ موجِ آب یک کتاب سخن پنهان می‌دیدم، و در هر نقطهٔ حباب صد جهان معنی سرگردان.

القصّه به زبان سوسن آشنا شدم، و خطِّ سُریانی موجه برخواندم، و صدای آب فهمیدم؛ و تسبیح ریگ روان استماع کردم. دیدهٔ کم‌حوصله صورت فروبستم، و چشم جهان‌بین معنی گشادم. در هر گل و خار که نظر می‌افکندم، خارْخارِ عشق دوست در وی می‌دیدم؛ و بر هر در و دیوار که گوش می‌انداختم، آواز «و اِنْ مِن شیئی اِلاّ یُسَبّح بحمده» می‌شنیدم. هر قطره‌ای که می‌دیدم منبع دریا، و هر ذرّه‌ای که می‌نگریستم مطلع بیضا، هر پرتوی که از دور می‌نمود چون نزدیک می‌رسیدم، چراغ خیمه سلمی، و هر نقش پی که در راه بود چون نیک می‌دیدم نشان ناقه لیلی. از جماد تا نبات همگی در اندیشهٔ آن ذات، و از آب تا خاک همه در خیال آن نور پاک. جوش صهبا از آتش سودای او، غُلغُل مینا از جوشش هوای او. بر جگرِ پاره پارهٔ کان الماس ریزهٔ عشقِ او ریخته، و بر چاک سینهٔ لعل بتان نمک شور او بیخته. عقیق از دستش در سینه کندن، فیروزه از غمش نزدیک به مردن. هوای اوست که خلیل را به نار فرستاده و حبیب را به غار؛ نوح را طوفانی کرده، و یوسف را زندانی، موسی را شبان ساخته، و اسمعیل را قربان. در زلفِ دلبران پیچ و تاب انداخته، و در دلِ عاشقان اضطراب. ناقوس به ناله درآمده ازوست، و سبحه غصّه در دل گره کردهٔ او.

بالجمله آنچه در نهانخانهٔ جبال و بحار خازن حکمت نهفته بود به دستاری تیشهٔ اندیشه، و پایمردی غوّاص فکر پی به سرّش بردم، و هرچه در کارگاهِ خریف و بهار نسّاج طبیعت بافته، به زور سرپنجهٔ خرد مو به مویش از هم گشاده، سررشته را هم بدست آوردم، دانستم که اصل بجز یکی نیست؛ و در یگانگی او یک سرِ مو شکی نه.

وَ فی کُلِّ شیئیً لَهُ آیة   تَدُلُّ عَلیٰ إنّهُ واحدٌ

چون از مطالعهٔ مصنوعات سفلی و مکنونات عنصری بازپرداختم. و خاطر از

جزئی و کلّی بالکلّیه فارغ ساختم، براقِ فکر را زین برنهادم، و عنان بدست قاید توفیق دادم، منزل بمنزل بر اثرِ فیض ازلی می‌رفتم، و سیاهی بسیاهی از عقب انوار جلی می‌شتافتم، تا از امّهات سفلی گسستم، و به آباء علوی پیوستم. مسکن مألوف و موطن معهود خود دیدم و ندای «تذکرت عُهودا بالحمی» از زبان جان شنیدم. در چشمهٔ خورشید غسل احرام برآوردم، و لباس یکتایی تجرّد دربرکردم، قدم در حریم حرمِ قدس نهادم، و دیدهٔ جان به نظارهٔ هر طرف گشادم؛ عالمی دیدم سراپا نور، و انجمنی یافتم تمام حضور، محفلی، جمیع اسباب طرب جمع آورده، نشاط را بزم ساز و شادی را مجلس‌آرا کرده. صومعه‌داران صوامع ملکوت به زمزمهٔ ذکر خفی و جلی در جوش، و جرعه‌نوشان میکدهٔ لاهوت از مشاهدهٔ انوار جلی مدهوش، مقرّبانِ ملأ اعلی در گلشنِ وصال خرامان، مقدّسان عالم بالا از ذوق پای‌کوبان و دست‌افشانان، اطلسِ فلک لگدکوب نشاط کرده، و کرسی ثوابت را پایها از جا برآورده، کفّ الخضیب به شادیانه دست در حنا بسته، نسرِ طایر به فراغ بال تمام نشسته، جوزا کمر نهاده به استراحت مشغول، مشتری طیلسان از سر برداشته به فراغت مشمول، عطارد قلم تیز کرده رقمی مسوّده می‌فرمود، ثریّا طبقی از لؤلؤ منشور آورده منشار او می‌نمود. کلف روی ماه بی‌شایبهٔ عقدتین تکلُّف هیچ نمانده، و در رشتهٔ کار فرو بسته، عقدتین یک سرِ مو پیچ نه. همین زهره بود که در آن میان گیسوی ماتم گشاده و سرِ اندوه بر کنار چنگ نهاده، تار قانونش از هم گُسسته، کاسهٔ عودش درهم شکسته، موبموی چنگ مویه درگرفته، و بنْدبندِ نی ناله برگرفته، از مشاهدهٔ این اوضاع نامضبوط متغیّر شدم، و از اختلاف احوال کواکب متحیّر. چندانکه در بحرِ تفکّر غوطه خوردم، گوهر مقصود به کف نیاوردم، دوای این دای معضل نشد، و حلِّ این عقدهٔ لاینحل نه.

عاقبت پیش زهره رفتم؛ و سرش در کنار گرفتم؛ از کم و بیش احوال متجسّس گشتم، و از نقیر و قطمیر متفحّص. گفتم سبب چیست که شاهدان این محفل تمام پای‌کوبان، و تو از پاافتاده، نفیرکنان. همه دستها در حنا بسته و تو در حلقهٔ عزا نشسته. تمام در غزل‌سرایی و تو در نوحه‌پردازی. تو در جانسوزی و همه در عشوه‌سازی؟ هرچند بیش گفتم کم شنیدم. و از غایت دلگیری به جوابم نپرداخت، و به خطام التفات نفرمود. چون دیدم که بر سر گفتار نمی‌آید، و این پرده از روی کار نمی‌گشاید، با خود گفتم که به مقتضای:

سرشت خوی بد را دایه داند بد همسایه را همسایه داند

استفسارِ این حال و استعلامِ این قصّهٔ پراختلال از انفاس روحْپرورِ عیسوی و دمِ جانْبخشِ نبوی می‌باید کرد. دستِ همّت از گریبان برآوردم، و دامن سعی در میان زدم، همهٔ راه خورشیدسان گرم شتافتم تا ذرّه‌وار شرفِ آستان بوس دریافتم، پیش رفتم و سلام کردم و به وظایف خدمت قیام نمودم، بعد از حصول رخصت سؤال صورتِ حال به عرض رسانیدم، دیدم که لعل شکرّفشان به تبسّم درآوردند، و طوطی‌زبان به تکلّم، که هیهات هیهات این چه غفلت است که در تو می‌بینم، و این چه بیخودیست که در تو مشاهده می‌کنم، مگر نشنیده‌ای که درین ولا از مکمن امن و امان، و قبلهٔ جهانیان، محفل احرار، انجمن اخیار نمونهٔ کعبه خلیل، نشانه حجر اسماعیل، قائم مقام بیت معمور، مرکوب قصر قیصر و فغفور، رونق‌افزای معمورهٔ کون و مکان، برهم‌شکن طاقِ کسری و خورنق نعمان، ثانی اثنینِ نگارستانِ مانی، آخرین مرحلهٔ کاروان آمال و اُمانی، شکارگاه صید مراد، موطن اصلی عدل و داد، رشک نگارخانهٔ چین، غیرت فردوس برین، ملجأ صغار و کبار، ملاذ خواقین عالیمقدار، پناه خسروانِ هفت اقلیم، بوسه‌گاه سروران با تخت و دیهیم؛ یعنی درگاهِ شاهِ آگاهِ والاجاه، شاهنشاه گیتی‌پناه، انجم سپاه کیوان، رفعتِ مریخ صولت، مشتری سعادت، خورشیدِ رتبت، مهبط الطاف الهی، مورد فیوضات نامتناهی، مظهر فتوحات غیبی، مجمع توفیقات لاریبی، منتخب مجموعهٔ وجود، فهرست صحیفهٔ جُود، سایهٔ مرحمت یزدانی، خورشید افق جهانبانی، زندهٔ سلالهٔ ماء و طین، یگانهٔ خسروان روی زمین، عدل‌پرورِ ظلم گداز، سخاگستر بُخل‌برانداز، سرجوشِ بادهٔ شجاعت و پردلی، نشئه جام هوشمندی و عاقلی، ساغرکشِ مصطبهٔ کامرانی، بالانشینِ مسند کشورستانی، نگارندهٔ عقل و فرهنگ، طرازندهٔ افسر و اورنگ، زیبندهٔ تاج و تخت کیانی، وارث مرتبهٔ سلیمانی، بزم‌آرای انجمن دولت، نخل‌سرای چمن سعادت، نسیم گلشهن عدل و انصاف، آتش خرمن جور و اعتساف، نغمهٔ سر آهنگ قانون عدالت، غنچهٔ پرآب و رنگ گلستان جلالت، جسمانی نمای روحانی نهادِ هیولانی صورتِ تجرّد نژاد، بحر کمال، مستغرق دریای وصال. سرمست بادهٔ عرفان، تهی دست متاع جور و طغیان. آب و رنگ این طرفه چمن، نقش و نگار این دیر کُهن. شمع افروز محفل دانش و بینش، روشنی‌بخش کلبهٔ آفرینش. متاع گرانبهای چارسوی ارکان، دُرِّ یکتای صدف کون و مکان. واسطهٔ انتظام شهور و اعوام، شیرازهٔ

اوراق سیه سفید لیالی و ایّام. موجهٔ دریای عطا، نمک‌خوان سخا، آیینهٔ چهرهٔ مطالب، گنجینهٔ نقدمآرب. رایض توسن مراد، فارس مضمار عدل و داد. جوهری رشتهٔ هنر، مشتری دانش به نرخ گهر، خلیفهٔ مکتب عقل و کیاست، پیر مصطبهٔ فهم و فراست. فرزند خلف دودمان ولایت، خلف الصّدق خاندان خلافت، شمع شبستان انصاف، شعلهٔ نیستان خلاف. کامیابِ بختْ بُلند، بهره‌مندِ طالع ارجمند، غنچهٔ امید بی‌بهرگان را بادِ بهاری، کشتِ آرزوی بی‌حاصلان را ابرِ آزاری. گلدستهٔ چهارْ باغِ ابداع، سَرْوِ نورستهٔ خیابان اختراع. بارِ گردنِ قوی گردنان، زورِ بازوی از دست رفتگان. جامع نشئه شاهی و مرتبهٔ درویشی. تاج کیانیش را با کلاه ادهمی کمالِ ربط و نهایتِ خویشی. بر جراحتِ ناسور سینهٔ کینه‌اندوزان معدن الماس، بر در اندیشهٔ خاطرِ تهی‌دستان قفلِ وسواس، در بادیهٔ کین سمومِ آتش‌بار، در چمن لطف گل همیشه بهار،[1] واقف رموزِ ظهور و بطون عوارف اسرار. بیدار بختِ هشیار دل، به معنی پیوند صورت گُسل، در معالجهٔ مرض فاقه طبیب حاذق، در معامله و داد و ستد روزی خلایق تمسّک ناطق. آستانِ جلالش ناصیه‌زای، کعبهٔ کمالش اندیشه‌فزای. پروانهٔ محفلِ قهرش سمندر خوی، شمع انجمن قدرش خورشیدْنیروی. آب و هوای کشورِ سخایش سؤال‌پرور، در بیع و شرای هُنَرور. تیغِ انتقامش با نیام در جنگ، جوهر کلامش را لؤلؤ موزون با سنگ. حکمش با نفاذ توأمان، تدبیرش با تقدیر همعنان. سعادت طالعش را سعد اکبر مشتری، سمند قدرش را دوش کیوان در غاشیه بری. حکمِ قضا کردارش چون دریای محیط بر اطراف و اکناف عالم روان، دستهای گوهرْبارش «مَرَجَ البحرین یَلتقیان». خاک درگاهش کو گرد احمر، گردِ بارگاهش توتیای چشم اهل هُنر. نسیم مدحش مشّاطهٔ عروسان سخن، شبنم خلقش انجمن آرای شاهدانِ چمن. سخنانِ معجز آثارش حکمت‌آموز افلاطون، کلماتِ آبدارش خون در جگرِکُن درِّ مکنون. غبار موکب همّتش گنج باد آورد. نسخهٔ قانون معدلتش شفای هر درد. از لطفهای شاخ در شاخش عالم گلستان، و از دست و دل فراخش دنیا به کامِ دلِ تنگدستان. سرکهٔ ابروی غضبش خواب شیرین از چشم دشمنان برده، حلاوت گفتارِ قندِ لبش طوطیان شکّرخا از هندوستان برآورده. در اقلیم معدلتش ظلمِ سیه گلیم چون غریبانْ خانه بر دوش، و فتنهٔ روباه صفت پیوسته در خوابِ خرگوش. روز دیوانش با روزِ محشر یک شب از مادر زاده، و گُردِ یکرانش با سرمه دیدهٔ فتح و ظفر بیک ساعت خدا داده. خوابی که نهیبش از چشم دشمنان برده، به

دیدهٔ فتنه سپرده، زنگی که عدلش از دلِ ستم زدوده، تیغ ظلم به او اندوده. آوازهٔ دستِ گوهرافشانش گوشِ صدف کر ساخته، شیازهٔ هنروری و احسانش اوراقِ پریشان به همّ دانشوری انداخته. خواهش سائلان با بخششِ او دست به دست، شرمندهٔ احسان شاملش، هرکه هست. در کرسی‌نشینی بجز سخنان معجز نشان همنشینی ندارد، و در عالم کبریٰ بغیر از صیتِ عدل و احسان قرینی نه. مهر و کینش تفسیر ثواب و ترجمهٔ عقاب، لطف و قهرش آیهٔ رحمت و سورهٔ عذاب. دلها را با مهر و وفای او رابطهٔ ازلی، زبانها را با دعای بی‌ریای او آشنایی ته دلی، چرب و نرمی مرحمتش آتشِ رشک در جانِ موم انداخته، و طنطنهٔ شوکتش غلغله در سپاه روم، از معماری معدلتش جغد خانهٔ‌خراب، به مددکاری واهمهٔ عقابش کبوتر هم آشیانهٔ عقاب. لعل لبِ ساقیان بزمش را یاقوت خطّ بندگی داده، ماهچه رایت چاکرانِ رزمش خورشید را شرمندگی. تا دکّان دادرسی شکسته‌دلان گشوده، بازار مومیایی بر شکسته؛ و تا ایوان رفیع الشّأن قدر و منزلت افراشته، سیمرغ وهم و خیال را پر بسته. عجب آنکه در چهرهٔ دشمنان زعفران کاشته، و خرمنْ خرمن نشاط از دلِ دوستان برداشته. عصای کلیم است که این همه خوارق عادات از او سرزده، یا نخل مریم است کز اینگونه ثمرات داده، وگرنه در این انجمن که وادی سخن است سحر را بار از کجا آمده، و درین عرصه که ارضِ مقدّسِ معنی است جادوئی را گذار از کجا؟

مأوای خلیل ولات دروی یا کعبه و سومنات دروی

الحاصل مجموعه‌ایست کُنْهَش از حیزّ یافت بیرون، و شناختش از حدِّ اندیشه افزون. سخنوران زبان اگر در تعریفش عاجز آیند، حقّ‌شان برطرف و عذرشان پذیرا. و متتبّعان دوران «لایأتون بمثله ولوکان بعضهم لبعض ظهیراً». شرح خوبی و وصف مرغوبش به زبان راست نیاید، و عندلیب بیان را یارای آن نه که بر شاخسارِ مدحش بسراید. هرچه گویم بیش از آن، و هرچه نویسم زیاده برآنست. پس در این صورت اگر مُهر بر لبِ دوات نهم، قصوری نیست؛ و اگر بند بر زبانِ خامه گذارم دوری نه، بلکه به عقل انسب خواهد بود، و بصواب اقرب.

اذا لَمْ تستطع امراً فدعه و جاوزه الی ما تستطیع

تمّ فی ۱۱۰۷ نمقّه محمّد امین.

* * *

۵ ـ رقعه‌یی در «تعریف بهار» [۲۹ ب ـ ۳۱ ب] با این سرآغاز:

باز این چه جوانی و جمال است جهان را
وین عهد که نو گشت زمین را و زمان را

سبک این انشاء بعینه همانند دیگر نوشته‌های آقاحسین خوانساری است.

۶ ـ مثنوی کوتاهی از میر مُرشدِ بروجردی (م ۱۰۳۰ هق) (۳۲ پ) که در پنجشنبه ذی‌حجّة الحرام از سال ۱۳۰۰ توسط جعفر قلی‌بن عباسقلی در دارالمؤمنینِ قُم کتابت شده است به این صورت:

دلم سوخت بر حال دیوانه‌ای — که می‌گشت بر گردِ ویرانه‌ای
سری پر ز شور، و دلی پر زیار — همی کرد فریاد دیوانه‌وار
که گبرم به کیش محبّت، اگر — بجز یار دارم خدای دگر
بدو گفتم ای کافر حقّ گذار — ازین حرف بس کن، بنالید زار
که بهر پرستیدنِ آن صنم — به ملک وجود آمدم از عدم
وگرنه مرا میل هستی نبود — سر و برگِ یزدان‌پرستی نبود

* * *

۷ ـ مولودنامهٔ خصوصی،[۶] اخبار و روایاتی شیعی با خطّ نستعلیق. [۳۴ ب ـ ۴۴ ر]

۸ ـ مثنویّات، قصاید و غزلیاتی از شاعرانی متخلّص به «تجلّی» و «سلیم» و «صائب تبریزی» و «مولانا محمّد سعید اشرف» (با تخلّص اشرف) و «طالبای آملی» «ابوطالب» و «کلیم» و «بدیع الزّمان همدانی».

از آنجمله است این غزل سلیم در ستایش حافظ شیرازی:

زده گل دست بر دامان حافظ
خورد بلبل قسم بر جان حافظ
کند از شعلهٔ آواز خود گرم
دف خورشید را دستان حافظ
زمستی چون کشد گلبانگ در باغ
شود مرغ چمن قربان حافظ
ز شورانگیزی رنگین غزلها
لب حافظ بود دیوان حافظ

زره را حلقهٔ دف گرد آورد
چو برگردید از میدان حافظ
چو گل در دف جلاجل گشته خاموش
«سلیم» از حیرت‌الحان حافظ

شلغم شوروا

خاطرات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی منشی‌باشی طبسی

تاریخ فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خراسان بزرگ بر هیچ دیده‌وری پوشیده نیست، سرزمینی درازدامن و پهناور که ماجراهای دراز، دیدنیهای چشم‌نواز و شنیدنیهای گوشنواز و دلخراش بسیار دارد، سرزمینی که غزان مساجدش را پایگاه ستورانش کردند و نوامیس جسمی مردمانش را آن‌چنان به باد فنا بردادند که به قول انوری «بکر جز در شکم مام» نمی‌یافتی[1]. و ترکان قلبش را با ترکتازیهای «محمود»انه و «مسعود»انه شکافتند و مغولان مشایخش را از دم تیغ گذراندند و محفظه‌های نسخه‌های قرآن را آخور اسبانشان کردند. تیموریان تفکر متفکرانش را گرفتند و به جای آن قلم‌نی به دست خطاطانش دادند و صفویان کلک خیال‌انگیزانش بریدند و کاروانشان به سوی هند روانه کردند و قاجاریها بوستانش را که هرات باشد به مستمری دونان سیاسی به دونان واگذاشتند و سرانجام انگلیسها و روسها آن را به سه منطقهٔ سیاسی (؟!) قسمت کردند آن‌چنان که فرزندانش از مادر به دور افتادند و پدرانش فرزندان را نادیده برآمد نگاه خورشید را بدرود گفتند.

قصّتی طویل وأنت ملول

کشتی شکستگانیم ای باد شرطه برخیز
باشد که باز بینیم دیدار آشنا را

با این همه دردهای دردآور، خراسان بزرگ کانون تمدن ایرانی ـ اسلامی به شمار می‌رفته، و گزاف نیست اگر بگوییم که خراسانیان در بیشترینه شعب علوم قلم زده و

---

۱. دیوان، تصحیح مدرس رضوی، ج ۱، ص ۲۰۲.

شاد الا به در مرگ نبینی مردم　　　بکر جز در شکم مام نیابی دختر

در جمیع شئون زندگی گام زده‌اند. اما سوگمندانه حوادث سیاسی معاصر ـ که خراسان را به سه منطقهٔ سیاسی تقسیم کرد ـ سبب شده است تا به این همه دردهای درشت و تمدن زرین آن‌چنان که درخور و سزاوار می‌نماید کمتر پرداخته شود و برخی از ادوار تاریخی و فرهنگی گوشه‌هایی از خراسان مکتوم و پوشیده بماند[۱]. بنابراین نبودها و کمبودهای مزبور التزام می‌کند تا هر دیده‌وری که در این گوشه و آن گوشهٔ خراسان مقام دارد در حد توان و وسع خود به احیای مآثر تمدن چشمگیر این خطهٔ ایران بپردازد. بر اثر همین ضرورت نگارندگان این گفتار به معرفی یکی از نگاشته‌های ارزنده ـ که در شناخت تاریخ فرهنگی و سیاسی ایران در عصر مشروطه و پس از آن، فوایدی دارد ـ می‌پردازیم، نگاشته‌ای به نام شلغم شوروا (شوربا) ساخته و پرداختهٔ میرزاعلی فرزند زین‌العابدین مشهور به منشی‌باشی طبسی و متخلص به علی (۱۲۶۷-۱۳۴۵ هـ. ق).

منشی‌باشی ـ آن‌چنان که خود گوید ـ در تربت حیدریه چشم به جهان گشود پس از طی مراحل کودکی در همانجا به «مکتب» رفت و به خواندن قرآن پرداخت و در مدت شش ماه قرآن کریم را فراگرفت. پس از آن به خواندن آثار ادبی مانند لیلی و مجنون (ظاهراً منظومهٔ نظامی) وامق و عذرا (؟) و ویس و رامین فخرالدین گرگانی و غیره پرداخت، سپس همراه با خانواده‌اش به طبس (دیه دهشک) آمد و به خوشنویسی روی آورد و در مدرسهٔ حاجی عبدالعلی نزد ملا غلام حسین زنگویی تحصیلاتش را ادامه داد. چون از این مدرسه چیزی حاصلش نشد پدرش او را به مدرسهٔ حاجی صادق راهنمایی کرد، در این مدرسه هم فواید علمی نصیبش نشد از پدر درخواست تا او را به مرکز شهر طبس ببرد. پدرش ـ که بازرگان بود ـ او را به مکتب حاجی میرزا عرب برد. منشی‌باشی در این مکتب به خوشنویسی ادامه داد و اسلوب خطاطی را به کمال فراگرفت، جوانمرگ شدن یکی از هم‌مشقانش سبب شد تا از مکتب مذکور به در آید و به حسینیهٔ طبس نزد آخوند محمد حسین سلیمانی ـ

---

۱. ناگفته‌ها پیرامون تاریخ تمدّن اسلامی خراسان بیش از حدّ احصا و شمار است. به طور مثال ما از تاریخ ادبیات عرفان و... اوز جَند و بخارا از سده دهم به بعد. هرگز تصویری که نمایانگر جزئیات باشد نداریم و حتی در پاره‌ای از موارد تصویری که جریان کلی تاریخ فرهنگ خراسان را در سده‌های دهم تا چهاردهم بنمایاند دردست نیست.

که از مدرسان ورزیدهٔ آنجا بود ـ رفت، بیرون از حوزهٔ علمی مزبور آن‌چنان که خود می‌نویسد: «اوقات را به بطالت و طفره می‌گذرانید و کتاب نقالی حسین کرد و افسانه‌های رموز حمزه و اسکندرنامه را اول کتاب و تاریخ رستم و اسفندیار را بهترین اخبار می‌دانست و هندسه را وسوسه و ریاضی را زندقه و عربی را سفسفه و منطق را ژاژ و اصول را فضول برمی‌شمرد و از مفاد «شرف المرء بالعلم والادب» غافل بوده است»[1].

پس از این مرحله به درس آخوند ملا محمد تقی حاضر شد و الفیهٔ ابن مالک و منظومهٔ نجومی خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر کتب رایج عصری را فراگرفت. ظاهراً مدارس عصری او را اقناع نکرد زیرا پس از این درس و بحث را پی نکرد و به بازرگانی پرداخت. که این شغل نیز به نزدیک او مرضی نیفتاد چنان که خود گوید: «ماشاءالله بازار از مدرسه بدتر و مدرسه از مکتب آشفته‌تر»[2].

منشی‌باشی از این پس به خودآموزی روی آورد و مدتی به فراگرفتن موسیقی و نواختن کمانچه پرداخته تا آنگاه که به قصد ادامه تحصیل به حوزه‌های علمی مشهد، طبس را ترک گفت. هنوز به مشهد نرسیده بود که با حاج میرزا باقرخان عمادالملک حاکم طبس (متوفای ۱۳۱۲ ق) برخورد. چون عمادالملک از طبع وقاد و حسن خط میرزاعلی آگاهی یافت به همکاریش دعوت کرد تا میرزای او گردد و از رفتنش به مشهد ممانعت کرد. حرفهٔ میرزایی را در دستگاه عمادالملک ادامه داد و پس از چندی به لقب منشی‌باشی ملقب گردید، و پس از او نیز در دستگاه فرزندانش این سمت را عهده‌دار بود تا آنگاه که جهان را بدرود گفت.

از منشی‌باشی دو اثر ارزنده ـ که سرشار از فواید عصری است ـ به جای مانده: یکی دیوان اشعار اوست در دو مجلد، که سوای مدایح و مراثی، دقایق تاریخی و اجتماعی عصرش را نیز می‌نمایاند.

دو دیگر خاطرات اوست به نام شلغم شوروا که در این گفتار به اهمیت آن توجه می‌دهیم.

خاطره‌نویسی ـ که یکی از انواع مهم ادبی است ـ هرچند که به هیئت امروزینه و

---

۱. به نقل از شلغم شوروا، دستنویس آقای اظهری، ص ۷۸.

۲. شلغم شوروا، پیشین ص ۸۲.

معاصرش بی‌تأثیر از زبان و ادبیات اروپایی نیست ولی پیشینهٔ آن را می‌توان در آداب «روزنامک‌نویسی» ایرانیان پیش از اسلام، و نیز «توزک‌نویسی فارسی» تیموریان ایران و شبه قاره هندوستان جستجو کرد.

به هر حال خاطرات معاصران ایران، خاصه نگاشته‌های خاطره‌نویسان عصر قاجاریه یکی از مهمترین اسناد و منابع تاریخ ایران است که دقایق اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی موجود در آنها را نمی‌توانیم در هیچ یک از تاریخ‌های رسمی آن دوره سراغ بگیریم. البته سفرنامه‌های فرنگیان ـ که خاص این دوره هست ـ نیز در کنار «خاطرات‌نامه‌ها» حائز اهمیت فراوان است ولی استنباط‌های سیاست‌گرایانه و فرنگ‌مآبانه‌ای راکه در بعضی از این سفرنامه‌ها هست باید به مدد و مراجعه به همین «خاطرات نامه‌ها» پاسخ گوییم، زیرا کم نیست مسائلی که مثلاً در گزارش سفرهای بلوشر[1]، اسکارفن نیدرمایر[2] و پولاک[3] و دیگر فرنگیان با استنباطها و شنیدنیهای نادرست و ناروا آمده که در نگاشته‌های خاطره‌نویسان خودمان هیئت شگرفتر و درستتر آنها ثبت و درج شده است.

خاطرات منشی‌باشی همانند دیگر «خاطرات‌نامه»های دوران قاجاریه از فوایدی عدیده برخوردار است هرچند که در قیاس با خاطرات عبدالله مستوفی[4] گسترده نیست ولی از نظر شناخت منابع سیاسی، اداری، اجتماعی، تربیتی، و فرهنگی گوشه‌ای از خراسان، از جمله کتابهایی است که بدون توجه به آن، تاریخ اجتماعی عصر قاجار را نمی‌توان پرداخت.



در خاطرات مورد بحث دقایقی هست که موضع عده‌ای از ایرانیان را با تمدن غرب آشکار می‌کند[5]. می‌دانیم که در روزگار قاجاریه کسانی بودند که هرچند از تمدن

---

۱. سفرنامه بلوشر، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۵.

۲. زیر آفتاب سوزان ایران، اسکارفن نیدرمایر، ترجمهٔ کیکاووس جهنداری، نشر تاریخ ایران ۱۳۶۳.

۳. سفرنامهٔ پولاک، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۵.

۴. شرح زندگانی من، تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران ۱۳۶۰.

۵. نگارندهٔ این سطور یادداشتهای فراوانی تهیه دیده است که از چونی و چندی و چرایی برخورد ناقص، افراط‌آمیز و تفریط‌آمیز ایرانیان با تمدن غرب حکایت دارد و بزودی تحت عنوان برخورد تمدن ایرانی و فرنگی و پسامدهای آن به نشر آنها خواهد پرداخت.

و فرهنگ خود بی‌اطلاع نبودند ولی چون سفر فرنگ آغازیدند جاذبه‌های اقتصادی و ماشینی تمدن فرنگ آنان را مرعوب داشت. چنان که میرزا ابوطالب‌خان با لندن آن‌چنان عهد و پیمان بسته بود که یادی‌از سدرهٔ طوبی نمی‌کرد[1]. و پیوند جان و دل او با اروپا چنان بسته شده بود که ارادهٔ او در بازگشت به وطن چون توبهٔ رندان ـ که هر دم شکسته می‌شود ـ گردیده بود[2] و زنانش را حوران بهشتی می‌دید[3].

به بیداری است یا رب آنچه بینم یا به خواب است این
به دنیا سیر جنت چون منی را بی‌حساب است این
اگر لندن نه جنت هست چون بینم در او حوران
وگر «لیدی کرنتن» نیست حوری ناصواب است این

اما به رغم این عده کسانی نیز بودند که سنتهای محلی و منطقه‌ای و اعتقادی خود را استوار و راهبرنده می‌یافتند و نفوذ پسندهای فرنگی را در ایران، ویرانگر می‌دانستند. منشی‌باشی از جملهٔ این دسته از سنّت‌گرایان است. به این ابیات او توجه بفرمایید:

باز آثار کفر پیدا شد
آنچه فرموده حق هویدا شد
زان سبب کفر گشته عالمگیر
بیرق روس بر ثریا شد

---

۱. **مسیر طالبی**، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۲، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۲۸.
۲. همان کتاب، ص ۱۳۵.

بالندنم آن چنان فتاده
که خال سیه به روی ساده
شب فسخ شود چو توبهٔ رند
روز ار به وطن کنم اراده

۳. همان کتاب، ص ۱۱۰. گفتنی است که بعضی بزرگان فرهنگ ما از دیرباز مرعوب جاذبه‌های اقتصادی کشورهای خارجی می‌شدند. صرف‌نظر از کشش درونی و اعتقادی ناصرخسرو قبادیانی او نیز فریفته جاذبهٔ اقتصادی قاهره شده بود. ر.ک: **سفرنامهٔ او**، به کوشش دکتر دبیر سیاقی، ص ۹۲، و **سفرنامهٔ حاج سیاح**، به کوشش علی دهباشی، ص ۲۰۷ و مواضع دیگر.

شیخ صنعان ملت ایران
عاشق دختر نصارا شد
بست زنار از سر زلفش
رفت و بی‌بیم و ترس ترسا شد
پای‌کوبان و کف‌زنان با رقص
وارد سطحه کلیسا شد
رسم اسلام رفت و اسمش ماند
اسم هم‌اسم بی‌مسما شد
شد ز هجرت هزار و سیصد و سی
که تکالیف روس امضا شد
«شوستر» رفت سوی آمریکا
«کره پاکین» رئیس اجرا شد
راه‌آهن کشیده شد همه جا
که توان بر تمام دنیا شد
میل پاریس و لندن ار داری
خیز کاسان توان به آنجا شد
ای فرنگی‌مآبها کردید
آنچه می‌خواستید هان تا شد
«سین» اسلام از میان افتاد
الف و لام لام الف لا شد
خیز و ناقوس در کلیسا زن
که اذان و اقامه منها شد
در مسجد ببست زاهد شهر
در میخانه جا به جا وا شد
الصلا ای مسافران اروپ
ملک ایران ما اروپا شد
به اروپا دگر سفر مکنید
کانچه می‌خواست دل مهیا شد...

کیست تا مرد این مصاف بود
رستمی کو که گاه دعوا شد
کو فریدون ما که از فر او
صفحهٔ مملکت مصفا شد
بیخ ضحاک ظلم را برکند
شاخ عدلش به چرخ خضرا شد
هم مگر صاحبی ظهور کند
که ازو انکسار بتها شد
العجل یا امام عصر ببین
شخص ایران غریب و تنها شد
دین اسلام شد ضعیف چنان
که زاحیاش قطع آرا شد
خوشی ما به شاخ آهویی است
راحت ما به بال عنقا شد
ای «علی» این زمان خموشی به
فتنه دارد زبان که گویا شد[1]

منشی‌باشی آثار نفوذ آداب فرنگی را در ایران ـ که بسیار شوم می‌دیده است ـ بی‌شمار می‌داند که برشمردن آنها در این گفتار مقدور نیست، وی نه‌تنها انتقاداتی تند بر جمیع مظاهرِ تمدن فرنگ ـ که در ایران آن روزگار راه یافته بود ـ می‌کند و ناروایی آنها را در تقابل با مظاهر تمدن اسلامی ـ ایرانی نشان می‌دهد، بل ورود ارتش و اردوی روس و انگلیس را به ایران و جدا کردن قسمتهایی از خاک ایران را بر اثر فرنگی‌مآبی می‌داند. به این قطعه شعر او ـ که تضمین غزل بیداد حافظ است ـ توجه کنید:

ملک ایران گشت ویران ملکداران را چه شد
امن و راحت برطرف شد شهریاران را چه شد

---

۱. شلغم شوروا، پیشین، ص ۹۶۲.

سنجر و سلجوق شه کو، تاجداران را چه شد
مجلس شورا کجا شد نامداران را چه شد
دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد
یاری اندر کس نمی‌بینیم یاران را چه شد
ساقی آب رحمتی زان کل شئی حی کجاست
خلق را افیون زپا انداخت، یارا می کجاست
ترک عالمگیر شد، کاوس چون شد، کی کجاست
شد هری و مرو و آبادان خدایا! ری کجاست
آب حیوان تیره‌گون شد خضر فرخ پی کجاست
خون چکید از شاخ گل باد بهاران را چه شد
انگلیس و روس آمد آن یک از چپ وین ز راست
گفت سمت مغرب ایران زتو مشرق زماست
فارس یک قسمت، خراسان قسمتی ما را سزاست
باقی ایران زما و سرحد هریک جداست
صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخاست
عندلیبان را چه پیش آمد هزاران را چه شد
شاهی از شهر نبوت برنیامد سالهاست
ماهی از چرخ فتوت برنیامد سالهاست
مردی از صلب نبوت برنیامد سالهاست
دستی از جیب اخوت برنیامد سالهاست
لعلی ازکان مروت برنیامد سالهاست
تابش خورشید و سعی باد و باران را چه شد
شد جدا خوارزم و بابل، دجله و رودش بسوخت
نیزهٔ رستم شکست و مغفر و خودش بسوخت
ملک ایران رفت ازکف، مایه و سودش بسوخت
هرچه ما را بود یکجا بود و نابودش بسوخت
زهره ساز خود نمی‌سازد مگر عودش بسوخت
کس ندارد ذوق مستی می‌گساران را چه شد[1]

---

۱. شلغم شوروا، پیشین، ص ۸۹۰.

یکی از دقایقی که در تاریخ فرهنگ متأخر و معاصر ایران با جدیت و با توجه به اوضاع محلی به تحقیق برگرفته نشده وجود نحله‌ها، فرقه‌ها و دسته‌های اعتقادی و مذهبی است. در خراسان که مهد زایش و پرورش، و نیز منبع جدالهای فرقه‌ای و برخوردهای آرای کلامی است نه‌تنها در گذشته‌های دیرینه بل که در ادوار متأخر و معاصر نیز نحله‌هایی وجود داشته است که تأمل پیرامون آرا و پسندهای آنها از نظر علم کلام و نیز از دیدگاه شناخت تطور مباحث مربوط به ملل و نحل در این منطقه ضرورت دارد. در خاطرات منشی‌باشی دقایقی هست که وضعیت و موقعیت برخی از نحله‌های موجود در خراسان آن روزگار را روشن می‌دارد و نگرش، سازش و عدم سازش خراسانیان را با آنها بین و منجز می‌کند. چنانچه از گزارش منشی‌باشی استنباط می‌شود در روزگار او درویشان نعمت‌اللهی ـ شعبهٔ گناباد ـ از شهرت و نفوذ بی‌حد و حصری برخوردار بودند، و بیشترین رجال سیاسی و حاکمان ولایات خراسان را سرسپردهٔ خود گردانیده بودند. گویا سرسپردگی حاکمان مزبور به این گونه دسته‌ها از یک سو موجب بقای آنان بر مسند حاکمیت می‌شد و از سوی دیگر نیازها و مقاصد سران دسته‌های مزبور را مرتفع و برطرف می‌کرد و این چیزی نبود مگر رسم و رواجی که بر اثر مقبول بودن آداب خانقاهی و پسندهای عرفانی طی چندین قرن در خراسان نضج گرفته و ریشه دوانیده بود و در عصر منشی‌باشی صبغهٔ سیاسی آن رنگین‌تر می‌نمود.

باری از جملهٔ حاکمانی که در روزگار نگارندهٔ شلغم شوروا به درویشان گنابادی سرسپرده بود حاکمی است به نام میرزا شفیع‌خان که جنوب خراسان را به دست تصرف او سپرده بودند. پس از آن که حاکم مذکور وارد گناباد می‌شود، به رغم خواستهٔ شریعتمدار آقا سیدعلی ـ از مجتهدان گناباد که درویشان گنابادی را رقیب خود می‌پنداشته ـ به ریاب[1] رفته است و به قول منشی‌باشی «از ریاب خدمت جناب آقای میرزا علی نقی که پیر دلیل و هادی ابن‌سبیل بودند رفته و متفقاً از ریاب به بیدخت شرفیاب شدند. روزی بنده عرض کردم ملتفتم سرکار عالی بیدخت تشریف می‌برید استدعا دارم آنچه ببینید به بنده هم بفرمایید تا من هم رفته سر بسپارم. ایشان هم قبول فرمودند که مراکما هو حقّه مستحضر فرمایند تا اینکه روز

۱. ریاب یکی از آبادیهای بزرگ گناباد است.

پنجشنبه از جویمند سوار شده به عزم گردش رفتند، شب را مراجعت نفرمودند، روز دیگر هم کذلک، کسی از بیدخت آمد خبر داد، دیشب آقامیرزا شفیع خان واصل شدند طرف عصر روز سوم تشریف آوردند، خدمتشان رسیده مبارک باد دادم، فرمودند مگر چطور شده؟ عرض کردم طوری نشده دیشب خدمت جناب آقا سرسپرده‌اید، فرمودند بلی. عرض کردم فیمابین قرار این‌طور بود که هرچه از وصول به حصول پیوندد مرا مستحضر فرمایید، تا بنده هم از روی بصیرت کامل واصل شوم، فرمودند: شنیدنی نیست، دیدنی است، باید خودتان بروید ببینید. بنده بی‌اختیار خندیدم، فرمودند: خندهٔ بی‌وقت چه شبهه؟ عرض کردم متحیر بودم چرا حضرات مرده‌های حضرت آقا شرح مجلس وصول را اظهار نمی‌دارند و این‌طور در خاطرم خلجان داشت که جناب آقا مرده‌ها را به زیر خرقه برده خرق حجبات سراویلی فرموده به بوق سرافیلی آنها را از خواب غفلت و ورطهٔ جهالت بیدار و نجات می‌بخشند، حالا معلوم شده که صحیح است و شک و ریبی ندارد والا چرا شرح مجلس اظهار نمی‌دارند، اگر غیر از این بود البته سرکار اظهار می‌داشتید. آقا میرزا شفیع‌خان خیلی خندیدند و فرمودند: حالا دیگر این شوخیها را کنار بگذارید صلاح نیست. بنده هم به قول اهل عراق لبش را توگذاشتم و دیگر چیزی نپرسیدم، معلوم است اسراری هست که نمی‌شود گفت:

مرا که نیست ره و رسم باده پرهیزی

چرا ملامت رند شرابخواره کنم»[1].

یکی از نحله‌هایی که در زمان منشی‌باشی درگوشه‌ای از خراسان ـ بشرویه و سایر نواحی جنوب خراسان ـ بسیار فعّال و در ضمن در میان اهالی آنجا بدنام بودند بابی‌هایند. دربارهٔ بابی‌ها و فرقه‌های بهایی و ازلی آنها تحقیقاتی مستند به زبان فارسی داریم ولی نباید نادیده گیریم که برخی از اطلاعات بسیار مفید و ارزنده‌ای در خصوص آداب و کارکردهای اجتماعی آنان در سفرنامه‌ها و خاطره‌نامه‌های متأخر هست که تاکنون به بررسی و تحقیق برگرفته نشده است. خاصه که اطلاعات منابع مزبور دربارهٔ بابی‌ها از مشهودات مؤلفان آن منابع به شمار می‌رود و به همین جهت از جملهٔ اطلاعات دست اول شمرده می‌شود. چنانچه در سفرنامه اسکارفن نیدرمایر

۱. شلغم شوروا، صفحات ۵۴۷ تا ۵۴۹.

یعنی زیر آفتاب سوزان و سفرنامه بلوشر[1] همکاریهای آنان را در بشرویه با هیئت نظامی آلمان می‌خوانیم و نیز از برخی آداب علمی و تنگناهای اجتماعی آنان دقایقی می‌یابیم که در دیگر نگاشته‌های رسمی موافقان و مخالفان آنها را نمی‌توان جست.



از مطالب مهم دیگر که در شلغم شوروا حائز اهمیت می‌نماید نکاتی است که چگونگی حاکمیت را در ایران عصر مظفرالدین شاه قاجار روشن و مبیّن می‌دارد و این که برای تهیهٔ هزینهٔ دربار، حکام برگزیدهٔ دولت چه ستمها روا می‌داشته‌اند و از چه طرقی بر مردم فشار می‌آورده‌اند و برای حفظ پایگاه درباری خود به چه صفاتی متصف می‌شده‌اند. چنانچه منشی‌باشی می‌نویسد که: «روزی با مظفرالسلطان دوبه‌دو قدم می‌زدیم از آسیاب پایین قصبهٔ بجستان گذشته جای خلوتی بود، عرض کردم آقای صاحبکار چندی است می‌خواسته‌ام مخلصانه به شما عرض کنم و محل خلوتی دست نداده حالا این جا کسی نیست خداست و شما و من، واقعاً این وضعی که پیش گرفته و مردم را جلو انداخته مثل گلهٔ گوسفند می‌رانید و مال آنها را به بهانه‌ای چند می‌گیرید مرضی خدا و خلق نیست، آخر خدایی و روز جزایی هست، مکنید و خلق را میازارید که اینها ودیعه خدایی‌اند، حالا که سپردهٔ شما شده‌اند حفظ و حراست نمایید و به اندازه‌ای چیز از آنها بگیرید که بکلی تمام و بی‌نام و نان نشوند، اگر بگویم هیچ نگیرید نخواهد شد و گوش نخواهید داد اما به این اندازه بی‌انصافی شایسته نیست، «آخر این خانه را خدایی هست».

مکن که آه فقیری شبی برون تازد

هزار همچو تو از خانمان براندازد

بحق خدا من غرضی غیر از خیرخواهی ندارم دلم به شما می‌سوزد که این‌طور بی‌پروا خانه‌برانداز جمعی فقرا و ضعفا که اسمشان رعایاست شده‌اید. فرمودند: بلی چنین است ولی من مقصودی از این کار دارم، گفتم: پیشنهاد خاطر مبارک‌تان چه چیز است؟ فرمودند: حکومت پول و دخل می‌خواهد مرا که صاحبکار کرده‌اند جهت همین است که مال مردم را گرفته به صندوقخانهٔ مبارکه برسانم، و اگر غیر از

۱. هر دو کتاب ترجمه کیکاووس جهانداری ص ۱۲۲ به بعد و ص ۲۰۱ به بعد.

این باشد در تون و طبس آدم برای این شغل بسیار است»[۱].

* * *

هر حرکت و نهضتی اجتماعی و سیاسی ـ چه مفید باشد و سازنده، و چه ویرانگر باشد و بی‌فایده ـ بر اثر آگاهی بینش و جهان‌بینی جامعه، موافقان و مخالفانی دارد. مشروطه‌خواهی در ایران نیز از این اصل به دور نمانده بود موافقانی داشت آگاه و ناآگاه، و هم مخالفانی زودیاب و دیریاب. از خاطرات منشی‌باشی ـ که دل خوشی‌از مشروطه‌طلبان نداشته بوده اطلاعات زیادی به دست می‌آید که گاه بصراحت به بیان آنها پرداخته و نیز گاهی مطالب را با چاشنی طنز همراه کرده است چنان که در جایی از شلغم شوروا می‌خوانیم: «شبی وقت شام کشیدن حاجی قربان ـ آدم بنده دست توی دیگ برده لقمه‌ای از شام برداشته اسماعیل گوبیله که نوکر مستوفی بود و شام می‌کشید گفته: حاجی قربان دست بردار. حاجی قربان گفته بود: «گناباد شلق[۲] است» و دست برد و لقمه‌ای دیگر برداشت. بازگفته بود: مکن، حاجی قربان گفته بود: «مشهد هم شلق است» و باز لقمه‌ای دیگر گرفته بود. و گفت: «تهران و همچنین همهٔ ایران شلق است»، تا ته دیگ را تمام خورده بود و گویا این کلمه ملتفت شده از آن روزگارها رو به شلقی رفت و رفت تا حالا که اسمش دورهٔ مشروطیت است ولی آن هم از شلقی معلوم نیست چه دوره‌ای است نه این و نه آن. ویمنعون الماعون[۳]».

در شلغم شوروا سوای فواید اجتماعی، سیاسی و اداری ـ که شمه‌ای از آنها ذکر شد ـ نکته‌های بسیار ارزنده در خصوص تاریخ و جغرافیای تاریخی طبس، بشرویه، تون (= فردو) و گناباد و نیز فوایدی در خصوص مکتب‌خانه‌ها و چگونگی تدریس و استیفای مقامات دولتی و آداب بازرگانی و غیرهم هست که بسیاری از آنها را در دیگر کتب عصری نمی‌توان سراغ گرفت و هم ذکر آنها در حوصلهٔ این گفتار کوتاه نیست.

---

۱. همان کتاب، ص ۸۷.   ۲. شلق: شلوغ.

۳. شلغم شوروا، پیشین، ص ۴۵۲.

خاطرات مذکور را همکار ارجمند و محققم آقای محمدرضا اظهری ویرایش و تحشیه کرده‌اند و مترصد آن‌اند تا به چاپش برسانند.

ذکر این نکته در پایان این مقال بجاست که منشی‌باشی بر اثر تتبع آثار و نگاشته‌های دیرینهٔ زبان فارسی و نیز به علت داشتن ذوق شاعری قلمی داشته است پخته و استوار، و در واقع نثر او در تاریخ سبک‌شناسی زبان فارسی جای تأمل دارد؟ زیرا وی از یکسو متوجه تعبیرات زبان گفتار روزگارش بوده و از سوی دیگر از زبان نوشتار و ادبی فارسی و درست‌نویسی مطلع بوده و بر اثر همین توجه اوست که **شلغم شوروا** به رغم بسیاری از نگاشته‌های این دوره ـ که نگارندگان آنها گاهی موازین زبان فارسی را نادیده گرفته‌اند ـ کتابی است با نثری پویا و مواج.

یادداشتهائی بر هامشِ فهرستِ مشترکِ پاکستان

I

در جائی نوشته بودم که کتابشناسی بمثابتِ جان و روان است در کالبد تحقیق؛ و بهمین مناسبت است که از دیرباز اسبابِ آن - فهرستها و کتابشناسیها - در میان اصحاب کتاب و ارباب قلم رایج بوده، و به صورتهای گوناگون در هر عصری از عصور مورد توجّه و تأمُّل قرار گرفته و سبب شده است که فهرستها و کتابنامه‌هائی - گاه کلّی و گروهی و گاه خصوصی و فردی - پدید آید. چنانکه در سدهٔ چهارم محمّدبن اسحاق الندیم ورّاق (م ۳۷۸) بسیاری از کتب ملل و نحل، فلسفه و حکم و... را در «الفهرست» شناسانید، و ابوریحان بیرونی رساله‌ای در مؤلّفات رازی پرداخت[1]. و ابن عربی (م ۶۳۸) رساله‌ای در تعریف دویست و چهل و هشت نگاشتهٔ خودش نگاشت[2] و رضی‌الدین، ابن‌طاوس (م ۶۶۴) «الابانة فی‌معرفة أسماء كُتب الخزانة» را نوشت، و سعدالسعود، را در فهرست کتابهای کتابخانهٔ خود را ترتیب داد و گزیده‌ای از مطالب کتابهای مزبور را نیز در آن فهرست گنجانید. و عبدالغفوری لاری (م ۹۱۲) فهرستی از مؤلّفات عبدالرحمن جامی را عرضه کرد[3]. و سخاوی - محمّدبن عبدالرحمن - (م ۹۰۲) اعلان التوبیخ را در تعریف امّهات مؤلّفات پیشینیان ساخت. و حاج خلیفه (م ۱۰۶۷) کشف الظنون را در شناسانیدنِ مصنّفات

---

۱. بنگرید به: رسالة للبیرونی فی فهرس کتب الرازی، به تصحیح پول کراوس، پاریس ۱۹۳۶ م.

۲. بنگرید به: کورکیس عوّاد، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، مجلّد ۲۹، جزء ۳، ص ۳۵۹، جزء ۴، ص ۵۳۶، مجلّد ۳۰، جزء ۱، ص ۶۰.

۳. مراد تکملهٔ نفحات الانس است. نیز کمال‌الدین عبدالواسع نظامی، کتابی در مقامات جامی ساخته که بسیار مفید است، و در آن از چهل و دو اثر جامی سخن گفته و نیز فوایدی در خصوص نگاشته‌های او آورده است. بنگرید به مقدمهٔ نگارنده بر این کتاب که زیر چاپ است.

و نگاشته‌های فارسی و عربی از آغاز اسلام تا سدهٔ یازدهم پرداخت، و مجلسی (م ۱۱۱۰) در مقدّمه و مؤخرهٔ بحارالأنوار از کتب فریقین یاد کرد. و حسن ابن علی کثنوی یزدی (م ۱۲۹۷) هدایة الأسماء فی بیان کتب العلماء را در شناسائی کتابها و نگاشته‌های شیعی تبویب کرد. و حاجی نوری (م ۱۳۲۰) در جلد سوم مستدرک الوسائل، پیرامون برخی از آثار امامیه و اعتبار آنها سخن گفت و محمّد جعفر منشی (طرب) در جامع جعفری فهرست کتابهای مترجَم را که به دستور محمّد ولی میرزا انجام شده بود، عرضه کرد، و نگارندگان مطلع الشمس، و فردوس التواریخ از فهرست کتب خطّی کتابخانهٔ رضوی یاد کردند.

سوای فهرستها و کتابنامه‌های مزبور، مؤلّفان کتب رجال از قدماء نیز در مواردی فهرستواره‌ای از مؤلّفاتِ صاحب ترجمه را آورده‌اند. چندانکه ابوالعباس احمد (م ۴۰۵) در فهرست نجاشی، و محمد الحسن الطوسی (م ۴۶۰) در فهرست، و ابن شهرآشوب مازندرانی (م ۵۸۸) در معالم العلماء، و علی‌بن عبیدالله‌بن بابویه (م ۵۸۵) در فهرست منتجب‌الدین از نگاشته‌ها و آثار صاحبانِ تراجم یاد کرده‌اند، نیز سام میرزا صفوی در تحفهٔ سامی مثلاً در ترجمهٔ جامی از چهل و پنج نگاشتهٔ او یاد کرده، و امیر شیرعلیخان لودی در «مرآت الخیال» در مورادی اسامی مؤلّفات صاحب تراجم را فهرست‌وار آورده است. در میان کتب تراجم و رجال، که به فهرست تصنیفات و کتابشناسی و نسخه‌شناسی صاحب ترجمه توجّه بسیار کرده است میرزا عبدالله افندی اصفهانی است صاحب ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، که پس از وی شیوهٔ او را خوانساری در روضات الجنات با نقصهائی تتبُّع کرده است. پیش از افندی، جانب این شیوه را شیخ حرّ عاملی (م ۱۱۰۴) در امل الآمل توجّه داده بود.

پس از پیدا شدنِ کتابشناسان و متتبّعانی چون استوری، بروکلمان، اته، ریو، بلوشه، ستیووارت، جوزف، ایوانف، مولوی عبدالمقتدر، و عرضه شدن فهرستهای آنان، توجّه به ساختن و پرداختنِ فهرستها و کتابشناسیها در میان فارسی‌زبانان، عربها و محقّقان و متتبّعانِ شبه قارهٔ پاکستان و هند، بعنوان کلید تحقیقاتی طرح شد و صدها فهرستواره و کتابنامه از نسخه‌های خطّی فارسی، عربی و دیگر زبانهائی ـ که در فرهنگ اسلام کارکردی داشته‌اند ـ ساخته و پرداخته شد بطوریکه امروزه تألیفِ «فهرست توصیفی فهرستهای نسخ خطی» خود کتابی مفصّل تواند شد که یکی از دوستان کتابشناس با همکاری و مشورت منِ بنده بدان پرداخته است.

باری یکی از فهرست‌نگارانِ کتابشناس که با صمیمیتِ درخور به کتابشناسی و فهرست‌نویسی، در عصر ما، در میان فارسی‌زبانان رخ نمود آقای احمد منزوی است که سوای همکاریهایش در تألیف و تدوین فهرستهای نسخ خطّیِ کتابخانه‌های ملی ملک، مجلس، شهید مطهری (= سپهسالار) و تألیف فهرست نسخ خطّی فارسی کتابخانهٔ گنج بخش، و تحریر و تسنید و تحشیهٔ فهرست استوری[۱]؛ فهرست نسخه‌های خطّی فارسی[۲]، برای شناخت شخصیت علمی و تلاشهای پی‌گیرش بسنده است و کافی. امّا سخته‌تر از آن، کتابشناسیی است که طیّ چند سال اخیر، باهتمام ایشان عرضه شده، به نامِ فهرست مشترک نسخه‌های خطّیِ فارسی پاکستان[۳]، که نگارنده درین گفتار، ارزشی از ارزشهای فراوان آن را باختصار می‌نمایانم، و نیز با اعتذار پاره‌ای از یادداشتهایم را ـ که پیرامن شناخت بهتر برخی از عنوانهای مذکور در آن فهرست، و بقصد تکمیل و تألیف «کتابشناسی تصوّف و عرفان اسلامی» تهیه کرده‌ام ـ عنوان می‌کنم.

II

پیش از آن که به بیانِ وجوه اهمیّت فهرستِ مشترک بپردازم، لازم است که از

---

۱. مراد ادبیات فارسی برمبنای تألیف استوری است که توسطِ کریم کشاورز، سیروس ایزدی و یحیی آریان‌پور براساس ترجمهٔ روسی، همراه با اضافات برگل فارسی شده، و آقای منزوی مطالب مفید در خصوص مسایل کتابشناسی و نسخه‌شناسی بدان کتاب افزوده است. امید است که بقیهٔ بخشهای آن فهرست نیز بهمین شیوه به فارسی ترجمه شود و در دسترس فارسی‌زبانان قرار گیرد.

۲. فهرست مزبور اوّلین فهرست مشترکی است که در زمینهٔ نسخ خطّی فارسی در ایران عرضه شده. همچنانکه در مقدّمهٔ جلد نهم فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ رضوی نوشته‌ام، فهرست منزوی چون بحریست موّاج، که البته سوای آب زلال و عذبش، خار و خاشاکهائی نیز دارد. عیب اساسی آن دراینست که مؤلّف به فهرستهای پیش از خود بسیار تکیه کرده، و در نتیجه بسیاری از لغزشهای آن فهرستها به فهرست ایشان سرایت کرده است.

۳. گویا این فهرست در پنج جلد تدوین شده است، تا لحظه‌ای که این گفتار را می‌نوشتم، چهار جلد آن از سوی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان منتشر شده. علاقه و تلاشهای مفید سرپرستِ مرکزِ نامبرده، یعنی آقای اکبر ثبوت را نیز نباید در چاپ و عرضه داشت این فهرست و دهها متن ارزندهٔ فارسی ـ که باهتمام محقّقان پاکستان و از سوی مرکز تحقیقات عرضه شده ـ نادیده گرفت.

گسترهٔ پهناور و درازی دامنِ آن سخنی بگویم.

در نیمهٔ دوم سالِ گذشته ـ ۱۳۶۳ خورشیدی ـ منِ بنده، مجالی کوتاه یافتم تا به بررسی برگه‌های درهم «کتابشناسی تصوّف و عرفان اسلامی» بپردازم و طرح و شیوهٔ کارم را آماده سازم و با عده‌ای از کتابشناسان و فهرست‌نگارانِ سالخورده در خصوص آن مشورت کنم. بدین نیّت، نسخه‌ای از طرحِ مزبور را برای مشورت با کتابشناس محقّق ـ آقای سیّد عارف نوشاهی ـ به اسلام‌آباد فرستادم، گویا در همین موقع، آقای منزوی ازین نیّت بنده آگاه شدند و پس از تأمُّل بر طرحِ مزبور، طیِّ نامه‌ای، نه‌تنها راهنمائی را نمودند، بلکه نسخه‌ای از پیشگفتار پنجمین مجلّد از فهرست مشترک را نیز ـ که تاکنون چاپ نشده است ـ برای آگاهی بنده ضمیمهٔ آن نامه کردند. نگاهی به این پیشگفتار ـ که متضمّن یافته‌های تجربی ایشان است و از جهت فهرست‌نگاری نسخ خطّی ارزنده ـ نه‌تنها مبیِّن مراحل چندگانه‌ایست که در تهیهٔ آن فهرست، موردِ توجّه مؤلِّف بوده، نیز هم دامنهٔ وسیع کار مؤلِّف و دستیارانش را نشان می‌دهد.

مؤلِّف در تدوین فهرست مشترک دو مرحله را موردِ توجّه قرار داده است: مرحلهٔ نخست تهیهٔ برگه‌های توصیفی بوده که پس از رؤیت نسخه، آماده می‌شده، و متضمّن مطالبی پیرامن کتابشناسی و نسخه‌شناسی ـ البتّه بصورتِ توصیفی ـ بوده است.

در مرحلهٔ دوم، همچنانکه برگه‌های مزبور به قیاس و تطبیق برگرفته می‌شده، و نسخه‌های مکرر با توجّه به تاریخ کتابت آنها در پیِ هم قرار می‌گرفته، از یکسو نکات مربوط به کتابشناسی و نسخه‌شناختی ممتاز می‌گردیده، و از سوی دیگر، گویا برگه‌ها با فهرستهای چاپ شده تطبیق می‌شده است. درین مرحله، برگه‌ها از جهت نسخه‌شناسی و مطالب کتابشناسی ـ اعمّ از نکاتی که پیرامون نسخه بدست می‌آمده، و نیز ذکر مآخذی که در آنها از مؤلِّف مطالبی هست ـ تکمیل می‌شده و هر عنوانی در پوشه‌ای قرار می‌گرفته، و با توجّه به نام کتاب تنظیم می‌شده، و سپس با توجّه به موضوع، پوشه‌ها برای حروفچینی به چاپخانه می‌رفته است.

مؤلِّف با توجّه به شیوهٔ مزبور، سه جلدِ فهرست مشترک را عرضه کرده، و پس از آن به شیوهٔ تنظیم تاریخی روی آورده است و گویا جلدهای چهارم و پنجم را به شیوهٔ تاریخی عرضه کرده و می‌کند.

باری، تهیهٔ فهرست مشترک از نسخ خطّی فارسی شبه قاره، چه به شکل

الفبائی ـ موضوعی باشد و چه به طرزِ تاریخی ـ موضوعی، کاریست دشوار و حوصله‌طلب. دشواری کار از یکسو در کثرت و زیادی عنوانها و نسخه‌های خطّی موجود در پاکستان و هند است؛ زیرا همچنانکه می‌دانیم آن سرزمین از سدهٔ هفتم به بعد به‌گونه‌های متفاوت دارای مراکز علمی و تحقیقاتی به زبانِ فارسی بوده است و از اواخر سدهٔ نهم ـ خصوصاً سده دهم ـ از جهاتی مرکز تجمُّعِ سخنوران و نویسندگان فارسی‌زبان قرار گرفته، و مانند آسیای صغیر، نه‌تنها بسیاری از نسخه‌های خطّی بدانجا سرازیر شد، بلکه هزاران عنوان به علّت این که در قرون متأخِّر در آن سرزمین کتابت و یا نسخه‌برداری شده است و بسبب آنکه از آفت رویدادهای وحشتناک تاریخی چون حمله‌های غزان و ترکان و مغولان و... خبری نبود، محفوظ مانده است. البتّه باید دیده‌وری و عدم عصبیتهای حاکمان و سلاطین شبه قاره را نیز در کثرت و زیادی نسخ خطّی موجود در شبه قاره نادیده نگیریم، خاصه آنگاه که سوزاندنِ مبلغی از کتابهای فلسفی و مذهبی و آثار مربوط به اسماعیلیان و کتابخانه‌های آنان را در ایران، توسط سلاله‌های تاریخی، چون غزنویان، مغولان و آل‌مظفر بیاد آوریم[1].

از سوی دیگر عدم اطلاعات کافی محقّقان ایرانی است از مآثر علمی و فرهنگی زبان فارسی در هند و پاکستان، که پس از تسلط بریتانیا بر شبه قاره، و از رسمّیت افتادنِ زبان فارسی در آن سرزمین، کم‌اطلاعی مزبور تا سرحدِّ بی‌اطلاعی پیش رفته است.

ناگفته نماند که بی‌اطلاعی ایرانیان نسبت به مآثر زبان و فرهنگ فارسی در شبه قاره، سوای دلایل سیاسی و دهها عامل اجتماعی و فرهنگی، دو دلیل بارزِ دیگر نیز دارد: یکی اینکه طرز و شیوهٔ سخن فارسی در شبه قاره، نه‌تنها در حوزهٔ شعر و نظم، خصیصه‌های خاص پیدا کرد و سببِ پیدایش سبک هندی در شعر فارسی شد، بل

---

۱. بنگرید به: جهانگشای جوینی، تصحیح محمد قزوینی ۲۴۹/۳، ترجمهٔ رشف‌النصائح الایمانیة وکشف الفضائح الیونانیة از شهاب‌الدین عمر سهروردی، ترجمهٔ معلّم یزدی، خطّی موزهٔ بریتانیا، ورق ۸۲ آ، که گوید: طی چهار سال نزدیک به سه چهار هزار کتاب فلسفی را آل‌مظفر در لرستان و اصفهان و آذربایجان به آب شسته‌اند. البته تردیدی نیست که انگلیسها در ایام غلبه بر شبه قاره، بسیاری از نفائس خطی را به یغما بردند، و نیز نادرشاه افشار بسیاری از نسخ خطی شبه‌قاره را به ایران آورد.

در فن نویسندگی نیز، نثر فارسی آن سرزمین از ویژگیهای خاص برخوردار بود که به گمانِ نگارنده، این شیوهٔ نثر فارسی را نیز، باید به همان نام بخوانیم. به هر حال بی‌اعتنائی ذهنِ تنبلِ شاعرانِ بازگشتی از شعر سبک هندی، اسبابِ بی‌توجّهی به آثار منثور شبه قاره را بدنبال داشت. این بی‌توجّهی به مآثر زبان و فرهنگ فارسی هند و پاکستان ـ جز در چند مورد انگشت‌شمار و نادر که در دو سه دههٔ اخیر روی نموده‌اند ـ بیشترینهٔ محقّقان فارسی‌زبان ایران و افغانستان را دربرمی‌گیرد[1] که مسلّماً در امر کتابشناسی نسخه‌های خطّی آن سرزمین صعوبت و ثقلت ایجاد می‌کند.

دلیل دیگر ـ که بر دلیل نخست، نیز اثرِ کاری و مؤثّر داشته است و دارد ـ خصوصیتِ اسطوره‌ای یافتنِ زبان فارسی است در پاکستان و هند؛ چه پس از تسلّط و غلبهٔ سیاسی بریتانیا بر شبه قاره، نه‌تنها کوششهای استعمارگرایانهٔ فرهنگیِ انگلیسها سبب ضعف زبان فارسی و رونق یافتن زبان انگلیسی در آن سرزمین شد، بلکه رسمیّت یافتنِ زبان اردو و بعضی از لهجه‌های محلی نیز در بی‌رونقی فارسی و از رسمیّت افتادنِ آن زبان در پاکستان و هند، بی‌تأثیر نبود. عللِ مزبور سبب شد که پشتوانه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی زبان فارسی ناتوان و نابود شد. عدم پیوندهای اساسی و بنیادیِ فرهنگی بین ایران، پاکستان و هندوستان نیز علّتی دیگر بود که باعث شد تا «قند پارسی» به «بنگاله» نرسد و... و در نتیجه زبان فارسی ـ نمی‌گویم تحقیقات و مواد فرهنگیِ فارسی[2] ـ از کاربرد و رواج روزمره بیفتد؛

---

۱. البته بی‌اطلاعی محقّقان افغانستان ـ اعمّ از فارسی‌زبان و پشتوزبان ـ نسبت به مآثر فرهنگی زبان فارسی در شبه قاره با بی‌اطلاعی محقّقان ایران قابل قیاس، و نیز همگون و هموزن نیست؛ زیرا روابط فرهنگی و علایق اجتماعی بین مردم افغانستان و مردم پاکستان و هندوستان بیشتر از آنست که بین مردم ایران و شبه قاره.

۲. با آنکه در پاکستان، و نیز در مکتبْ‌خانه‌های مربوط به مسلمانان هندوستان زبان فارسی بموازات عربی تدریس می‌شود، و با آنکه مسلمانان شبه قاره به زبان فارسی، بعنوان زبان دوم فرهنگ اسلامی می‌نگرند، ولی چنان می‌پندارم که بسیار کم‌اند آنان که به زبان فارسی بتوانند بیندیشند، و بجز خواصِ تحصیل‌کرده‌ها، دیگران از ساختهای دستوری زبان اردو، بهتر و زودتر، به کنه مفاهیم و مصادیق فرهنگی می‌رسند. نیز به علّت وجود این فکر که زبان می‌تواند هویّت ملی و کشوری، را ایجاد کند و پرورش دهد؛ بیشترینهٔ محقّقان پاکستان و هندوستان حاصل تحقیقات و تتبُّعات خود را که در زمینهٔ زبان و فرهنگ فارسی هست به زبان اردو می‌نویسند. و چون زبان ←

بطوریکه آن دسته از محقّقان هند و پاکستان که می‌توانند فارسی را با پختگی تمام بنویسند، اغلب تحقیقات علمی و فرهنگی مربوط به مآثر زبان و فرهنگ فارسی را به اردو می‌نویسند و چون بیشتر محقّقان ایران، ساختهای دستوری زبان اردو را نمی‌دانند، در نتیجه از حاصل تحقیقات و تتبّعات مذکور بی‌اطلاع می‌مانند.

باری مسألهٔ کثرتِ نسخه‌های موجود در پاکستان از یکسو، و اردو بودنِ مآخذ و مصادر تحقیقات محقّقان پاکستانی در خصوص مآثر فرهنگ فارسی ـ خاصه آن دسته از آثاری که در شبه قاره ساخته و پرداخته شده است ـ از سوی دیگر، مسأله‌ای بوده که بطور طبیعی متوجّه مؤلِّفِ دانشمند فهرست مشترک نسخه‌های خطّی پاکستان بوده است؛ امّا عقدهٔ مسأله و مشکلهٔ مزبور همچنانکه به مددِ تسلّط مؤلّف بر نکاتِ کتابشناسی کتابهای شبه قاره گشوده شده، نیز هم گروهی از محقّقان و کتابشناسانِ پاکباز پاکستان درگشایش گره مزبور مؤلّف را همراهی و همکاری تام و تمام کرده‌اند، آن‌چنانکه مؤلّف ارجمند ضمن آنکه اسامی همهٔ همکاران مذکور را در مقدّمهٔ مجلّد اوّل از فهرست مشترک آورده[1]، گزارش نسخه‌شناسی و کتابشناسی آنان را نیز در ذیل نسخه‌ها به نام خودشان ثبت کرده، و از آنان به «نگارندگان واقعی فهرست مشترک» تعبیر کرده‌اند[2].

بی‌تردید همهٔ همکاران آقای منزوی در تألیف فهرست مورد بحث، از عاشقان زبان و فرهنگ فارسی‌اند، و هریک از آنان سوای احاطه‌ای که بر فن فهرست‌نگاری دارند، صاحبِ نگاشته‌ها و کارهای علمی و تحقیقاتی نیز هستند. نگارندهٔ این سطور با آثارِ چهار تن از همکاران مزبور آشنایی دارد که عبارتند از آقایان اختر راهی، محمّد اقبال مجددی، سیّد عارف نوشاهی و محمّد نذر رانجها، که نه‌تنها نگاشته‌های کتابشناسانهٔ آنان مورد استفادهٔ آقای منزوی بوده، بلکه در رؤیت و وارسی بسیاری از نسخ خطّی فارسی پاکستان به منظور پیشبردِ طرح فهرست مشترک ـ که به گمان

← مزبور در میان محقّقان ایرانی رواج ندارد، مسلماً نوعی بی‌اطلاعی و بیگانگی نسبت به یافته‌های آنان در میان پژوهشگران ایران بوجود می‌آید.

۱. ج ۱ / ص ۱۸-۲۰. نیز در مقدمهٔ جلد پنجم ـ که چاپ نشده و رونوشتی از آن توسط مؤلّف در اختیار منِ بنده قرار گرفته، از عده‌ای دیگر که در طرح تألیف فهرست مشترک، ایشان را یاری کرده‌اند، یاد شده است که در میان این گروه سه تن از همشهریان نگارنده نیز هستند. شکرالله سعیهم.

۲. ایضاً ۱۹/۱.

نگارنده از شاهکارهای فهرست‌نگاری به زبان فارسی بشمار می‌رود ـ سفرها کرده‌اند و نکته‌ها یافته‌اند و آنها را در دسترس مؤلِّف صمیمیِ فهرست نامبرده گذارده‌اند، که البته مؤلِّف نیز با نهایتِ صمیمیّتِ تحقیقاتی ـ که ویژهٔ اوست ـ یافته‌ها و نکته‌های آنان را بقیدِ نام خودشان مقیّد کرده است، جزاک الله سعیه و سعیهم.

باری، همچنانکه مذکور شد، به پندارِ منِ بنده، فهرست مشترک پاکستان از دقیقترین و ارزنده‌ترین فهرستهائی است که تاکنون پیرامون نسخه‌های خطّیِ فارسی و نیز به زبان فارسی تألیف شده. مؤلِّف دانشمند در دامنِ هر عنوانِ موضوعی، به دو جنبهٔ کتابشناسی و نسخه‌شناسی توجه داده است. در بخش کتابشناسی، سوای نام اصلی کتاب از نامهای فرعی ـ اعمّ از درست و نادرستِ آن ـ سخن گفته، و از مؤلِّف در صورت لزوم و بمناسبت این که بنام است یا گمنام، در حدّی کافی یاد کرده، و نگاشته‌های دیگراو را در بسیاری از موارد فهرستوار، نموده، و پیرامنِ ساخت کتاب، ابواب، فصول و دیگر عنوانهای کتاب با دقّت تمام، مطالبی را ثبت کرده و... و سرانجام امّهات مآخذی را که پیرامون مؤلِّف و نگاشته‌هایش محقّقان را راهنمایی کند، نشان داده است.

در بخش نسخه‌شناسی، نیز به تمامی خصیصه‌های نسخه مانندِ نوع خط، سال کتابت، کاتب، کمال و یا نقص نسخه و تعداد اوراق و سطور آن، توجّه داده است. به این صورت مؤلِّف دانشمند، فهرستش را از آن دسته فهرستهائی که متضمّن مشتی نام کتاب و اسم مؤلِّف‌اند، فراتر برده، و با توجّه به مطلب توصیفی ـ تاریخی و ارجاعی ـ موضوعی در امر فهرست‌نگاری، فهرست مشترک را آن‌چنان ساخته که بی‌تردید می‌توان آن را یکی از منابع مسلّم تحقیقاتی در خصوص معرفتِ رجال و مؤلِّفات فارسی قلمداد کرد.

گفتنی است که مؤلِّف در بخش کتابشناسی نسخه‌ها، بسیاری از نسخی را که دردسترس داشته، به تتبُّع و بررسی برداشته، و نکته‌های تازه و ارزنده‌ای در مورد بسیاری از عنوانها، از داخل نسخه‌ها دستیاب کرده[1] و با زبانِ فهرستی ـ که مؤلِّف بر

---

۱. از جمله بنگرید به ۱۱۱۷/۲، ذیل عنوان سوادالاعظم. آوردنِ نمونه و حتّی ارجاع دادن به این نکته‌ها، در حدّیست که از حوصلهٔ این گفتار خارج است. و اگر در نقد فهرست مشترک با توجّه به ذکر نمونه‌ها، می‌پرداختم، بی‌تردید این گفتار نیز رساله‌ای می‌شد در حدّ دویست و اندی صفحه.

این زبان تسلّطِ کافی دارد ـ نکات مزبور را نقل کرده، که محقّقان را در تحقیق و تتبّع متون کهن و دیرینهٔ فارسی امداد خواهد کرد، و چون مأخذی معتبر و دست اوّل در زمینهٔ تحقیق و تدقیق، مدِّ نظر خواهد بود. درین مورد، مؤلّف، همچنانکه به نقل مطالبی سودمند و تازه از درون نسخه‌ها اهتمام ورزیده، از تحقیقات پیشینیان نیز چشم نمی‌پوشد، و اگر احیاناً به مطلبی می‌رسد که یافته‌ها و قضاوتهای پیشین را نقض می‌کند، با صراحتِ بیان ـ که لازمهٔ هر محقّق دانشمند چون ایشان است ـ آن مطلب را عنوان کرده. چندانکه، مثلاً، مرحوم سعید نفیسی[1] از رساله‌ای سخن گفته به نام مقاصد السالکین در ملفوظات سعدالدین حمّویه، تألیف محمدبن احمدبن محمد؛ حال آنکه نگاشتهٔ مزبور ـ همچنانکه آقای منزوی گفته‌اند[2] ـ ملفوظات حمّویه نیست، بلکه تألیفی است از محمدبن احمد، که برپایهٔ آموزشهای خانقاهی پیرِ خود ـ سعدالدین ـ ساخته است[3].

باری، اگر به جمیع محاسن و فوائد این فهرست بپردازیم، بی‌تردید باید رساله‌ای ساخت، نگارنده این بهره ازین گفتار را با ذکر نکته‌ای دیگر به پایان می‌برم و سپس می‌پردازم به ذکرِ پاره‌ای از یادداشتهایم که در هامش فهرستِ مورد بحث نگاشته‌ام.

همچنانکه بیّن است، رسم بر این بوده است که فهرستهای مشترک ـ که با توجّه به مسألهٔ توصیفی ـ ارجاعی و موضوعی ـ تاریخی فراهم می‌آیند، در مواردی که برای مؤلّف و فهرست‌نگار میسّر نباشد، بنای کار را بر فهرستهای خصوصیِ چاپ شده، می‌گذارد. از آنجا که تاکنون، بنابر دلایلی، کتابشناسیِ دقیق و کامل از نسخه‌های خطّی فارسی نداریم، بسیاری از فهرستهای خصوصی، خاصّه آن دسته از فهارسی که بیست یا سی سال پیش فراهم آمده‌اند، از نظرگاه کتابشناسی لااقلّ در حدِّ چهل درصد غلط و اشکال دارند. از اینرو چون بخواهیم که کتابشناسیی بپردازیم که

---

۱. تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تا پایان قرن دهم هجری، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۳، ص ۷۲۴، تکمله ص ۱۱۶. ۲. فهرست مشترک ۱۹۶۵/۳.

۳. رساله نامبرده در هفده باب است دارای مطالبی تازه و نو، که ارزش آن کمتر از نگاشته‌های عزیزالدین نسفی نیست. نگارنده عکس نسخهٔ مزبور را به لطف همکاران و اولیاء دانشمند مرکزِ تحقیقات فارسی ایران و پاکستان تهیه کرده‌ام و به تصحیح آن پرداخته‌ام که امید است امکانات چاپ آن، زودتر، میسّر شود.

عنوانها و کتابها از نظر زبانی و موضوعی ممتاز شوند، نباید شالودهٔ کار را با توجّه به آن دسته از فهرستهای پرغلط، آماده سازیم. و اگر نیز اضطراری باشد که بدانها متکّی گردیم، باید لااقل عنوانهای مشکوک و گنگ فهرستهای پیشین را با احتیاط بپذیریم، و در صورت امکان، به بررسی و رؤیت مجدّد نسخه‌ها بپردازیم. البته فهرستهائی که بیست یا سی سال قبل در پاکستان فراهم آمده، از جهاتی، بسیار منظم، و نیز ارزشمند است، امّا به عنوانهای بسیار در همان فهرستها رویاروی می‌شویم که یا شناسانیده نشده‌اند و یا از لحاظِ زبانی نادرست معرفی شده‌اند و یا...

متأسفانه آقای منزوی ـ که تجربهٔ تلخ تکیه بر فهرستهای پیشین را در فهرُست نسخه‌های خطّیِ فارسی کسب کرده بودند[1]؛ نمی‌دانم به چه علّت در تألیف فهرست مشترک به تجدید آن تجربه پرداخته‌اند. باری کتابشناسی برخی از عنوانها که مأخوذ از فهرست مخطوطات شیرانی هست، از جهات زیر نواقصی دارند:

(۱) پاره‌ای از عنوانها از لحاظ زبانی ممتاز نگردیده‌اند.

(۲) نگارندگان برخی از عناوین شناسانیده نشده‌اند. البته برخی از عنوانهای ناشناخته شدهٔ فهرست نامبرده، امروز شناخته شده‌اند.

(۳) نسخه‌شناسی نسخه‌ها ناقص است.

به عنوان نمونه از رسالهٔ برزخیه ـ که عکس نسخهٔ مورد گفتگو نزدِ بنده هست ـ یاد می‌کنم که در «مخطوطات شیرانی»[2] به نام ترجمهٔ رسالهٔ برزخیه از محیی‌الدین ابن العربی (م ۶۳۸) دانسته شده است. در فهرست مشترک نیز رسالهٔ مزبور، همان‌گونه شناسانیده شده با ارجاع به همان مأخذ و به برزخیه‌های شاه نعمةالله ولی در نسخه‌های خطی فارسی[3]. با آنکه اوّلاً در میان آثار مفصّل و مختصر ابن عربی کتاب و رساله‌ای به نام «برزخیه» نداریم و گویا رسالهٔ مزبور برگزیده‌ای باشد از دیگر آثار او. و ازین مهمتر آنکه رسالهٔ مزبور اصلاً فارسی نیست بلکه عربی است با این

۱. هرچند که فهرست نامبرده، یکی از مهمترین و ارزنده‌ترین فهرستهای موجود بشمار می‌رود، و نیز کارکرد بسیار سودمندی در میان اهل کتاب داشته است و دارد، اما چون مؤلّف به بسیاری از فهرستهای قبلی ـ حتی آنها که نسخ و یا میکروفیلمهای آن در داخل ایران موجود است ـ در فراهم آوردن آن اثر، تکیه کرده است، در نتیجه بسیاری از اشکالات کتابشناسانهٔ فهرستهای پیشین وارد فهرست ایشان شده.

۲. ۲۰۵/۲ ش ۱۱۱۸.

۳. فهرست مشترک ۱۳۱۸/۳.

سرآغاز: رسالهٔ برزخیه شیخ اکبر قدّس‌الله سرّه. بسمله، الحمد لله الذی اخترع الأعیان... و بعد فهذه نبذة تشتمل علی بعض أحکام دارالبرزخ و ترتیب الانتقال إلیه و منه...»[1].

III

آنچه گفتیم کلیاتی بود در اهمیّت و شیوهٔ کار مؤلّف دانشمند، در تألیف فهرست مورد بحث؛ درین بهره ازین گفتار به برخی از عنوانهای آن توجّه می‌دهم و یافته‌های خودم را متذکر می‌شوم، البته نه همهٔ آنها را، بلکه به چند عنوان بسنده می‌کنم و موارد دیگر را در کتابشناسی عرفان و تصوف اسلامی یاد خواهم کرد.

(۱) ارشاد المریدین

آقای منزوی در بخش کتابشناسی عنوان مزبور نوشته‌اند: «ارشاد المریدین: از کمال‌الدین حسین بن حسن خوارزمی، شهید در ۸۳۸ یا ۸۴۰ هـ / ۱۴۳۵ یا ۶-۱۴۳۷ م. در دیباچه می‌گوید: بخواهش گروهی از طالبان و سالکان، بنام ارشاد المریدین، در چهار فصل و یک خاتمه نگاشتم. تخلص او «حسینی» دوبار در دیباچه آمده است: تو هم گر عاشقی صبر بلا کن ـ شنو، بنده حسینی را دعا کن... و در پایان فصل اوّل زنجیرهٔ طریقت خود را از بالا به پایین چنین می‌آورد: پیامبر(ص)، حضرت علی... میرسید علی همدانی، شیخ اسحاق ختلانی، میرعبدالله برزش‌آبادی،

---

۱. در هامش یک صفحه از نسخهٔ مزبور، کاتب عباراتی از کتاب التراجم ابن عربی نیز به نسخه افزوده است. از آقای خضر نوشاهی سپاس دارم که عکس این نسخه را برای استفاده و رؤیت بنده تهیه کردند و فرستادند. نیز بنگرید به ترجمهٔ عوارف المعارف که معلوم نیست مصباح‌الهدایه است یا ترجمهٔ ظهیرالدین، و قیاس کنید آن نکته را در مخطوطات شیرانی ۲۰۸/۲ ش ۱۱۳۲ و با فهرست مشترک پاکستان ۱۹۳۱/۳، نسخهٔ شماره ۱۰۴۷۸. در اینجا لازم است گفته شود که سوای فهرستهائی که ۲۰ تا ۳۰ سال قبل در پاکستان فراهم آمده، فهرستهائی نیز در دههٔ اخیر در پاکستان عرضه شده که اینها نیز مأخذ مؤلف محترم فهرست مورد بحث بوده است. این فهرستها مانند فهرست نسخه‌های خطی انجمن ترقی اردو، و فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ موزهٔ ملی کراچی با نهایت دقّت تألیف شده‌اند و اشکالاتی که ما در اینجا در خصوص مخطوطات شیرانی یاد کردیم، متوجّه آنها نیست.

رشیدالدین اسفراینی، شاه علی بیداوازی، شیخی و مرشدی شیخ حاجی محمد، و از ایشان مؤلِّف این نسخه أعنی المفتقر حسین الخوارزمی.

در خاتمه تاریخ انجام ۵ ذیحجه ۹۲۵ ه (که بایستی ۸۲۵ ه / ۱۴۲۲ م باشد)، در قبةالاسلام خوارزم، در موضع بیگ‌اداغی از بلدهٔ مذکور، آمده است. به نثر آمیخته با نظم. فصل ۱ ـ در موعظه به طالبان و عاشقان و سالکان، ۲ ـ در بیان احتیاج به شیخ کامل و مکمل، ۳ ـ اطوار سبعه و معرفت مقتدا، ۴ ـ آداب و شرایط سلوک، و هشت ادب: ۱ ـ حبس حواس، ۲ ـ وضو ...

ن.ک. ذریعه ۲۵۱/۹ «دیوان حسین خوارزمی» که گفته شده تخلص او «حسین» است ـ منزوی، دانشگاه ۲ : ۱۴۶-۱۵۰ «جواهر الأسرار» زندگینامه و فهرست آثار، که ازین اثر او یاد نشده ـ هدیة العارفین ۳۱۵/۱ ـ کشف الظنون ۱۵۸۷/۲ «مثنوی» که در آنجا تاریخ مرگ او پیرامون ۸۴۰ ه آمده ـ حبیب السیر ۱۴۴/۳ ـ نسخه‌ها ۱۰۱۳/۲ «آداب المریدین» که در آنجا تاریخ نگارش ۸۳۵ ه / ۱-۱۴۳۲ آمده ـ نفیسی ۲۴۲/۱، زندگینامه و فهرست آثارش، که این کتاب یاد نشده ـ نسخه‌ها ۱۰۱۳/۲ نسخهٔ ملک ۹۳۸۴ که در آنجا نیز تاریخ نگارش ۹۲۵ آمده است»[۱].

از شجرهٔ طریقت مؤلِّف که در نسخه آمده ـ پایان فصل اوّل ـ و نیز از تخلص مؤلِّف که «حسینی» است نه «حسین»، محقَّق و منجزّ می‌گردد که مؤلِّف ارشاد المریدین، حسین خوارزمی مقتول در ۸۳۹ یا ۸۴۰ هجری که به سبب شرح مثنوی خود یعنی جواهرالاسرار و زواهرالانوار در میان فارسی‌زبانان معروف بوده، نیست ـ بنگرید به همین گفتار، ذیل شرح فصوص الحکم ـ بلکه نگارندهٔ رسالهٔ مذکور کمال‌الدین حسین خوارزمی، مؤسس سلسلهٔ حسینیهٔ همدانیه است که معصومعلیشاه از آنها به نام ذهبیهٔ اغتشاشیه یاد کرده[۲]، و اشعار او را با تخلص «حسینی»، صبا و واصفی و شوشتری آورده‌اند. وی در ۹۵۸ هجری در حلب فوت شده و در همانجا دفن گردیده، و پس از چهار ماه جسد او را از حلب به دمشق منتقل کرده‌اند، بطوری که بقول ابن عماد هیچگونه تغییری نکرده بوده است[۳].

---

۱. ج ۳ / ۷-۱۲۴۸.

۲. طرائق الحقائق، تهران، چاپ دوم، بی‌تاریخ ۳۲۴/۲.

۳. شذرات الذهب، بیروت، بدون تاریخ ۳۲۰/۸-۳۲۱، ذیل وقایع سال ۹۵۸.

باری همچنانکه نسخه‌های پاکستان از رسالهٔ ارشادالمریدین نشان می‌دهند ـ و درست هم هست ـ مؤلف آن را در ۵ ذیحجه ۹۲۵ ـ و نه ۸۲۵ (؟) ـ در منزل شیخ محمد خواجه فرزند بدراتایی ساخته است. غیر از نسخه‌های پاکستان، شش نسخهٔ دیگر نیز از رسالهٔ مورد بحث موجود است: یکی در کتابخانهٔ کوتینگن به شمارهٔ (Pers.44)[1]، و پنج نسخهٔ دیگر که آقای منزوی در نسخه‌های خطی فارسی[2] یاد کرده و از حسین خوارزمی مقتول (۸۳۹) دانسته‌اند.

این کمال‌الدین حسین خوارزمی، سوای ارشاد المریدین، ملفوظاتی نیز دارد که به نام چهل مجلس (= چهل مقوله) توسط کمال‌الدین محمود غجدوانی تحریر شده، و در مقالهٔ چهارم «مفتاح الطالبین» همو گنجانیده شده است. نسخه‌ای نیز ازین مجالس بصورت مستقل داریم که آن را به نام چهل مجلس شناسانیده‌اند[3]، که همان مقولات چهل‌گانهٔ مفتاح الطالبین است.

نیز سوای مفتاح الطالبین که در احوال، اقوال و مناقب حسین خوارزمی (م ۹۵۸) دردست است، رساله‌ای دیگر در همین زمینه به نام جادة العاشقین داریم که برگرفته شده از مفتاح الطالبین است اما با اضافات و نکات بسیار ارزنده‌ای که در مفتاح مذکور نیامده، از شریف‌الدین حسین فرزند کمال‌الدین حسین خوارزمی (م ۹۵۸)[4].

(۲) اصطلاحات صوفیان هست امّا به نام طوارق

در مجلّد سوم، صفحهٔ ۱۲۷۶ فهرست مشترک از رساله‌ای یاد شده است به نام «اصطلاحات صوفیان» با سربندهای طارقه، که نسخهٔ دیگر آن به همین عنوان در

---

۱. بنگرید به: ایرج افشار، بیاض سفر ۵۰۷. ۲. ۲ (۱): ۲-۱۰۲۳.

۳. بنگرید به: دانش‌پژوه، فهرست دانشگاه ۳۹۶۰/۱۴، منزوی: نسخه‌های خطی فارسی ۲ (۱): ۱۱۲۱.

۴. جادة العاشقین را نثاری ـ صاحب مذکر احباب، خطّی ـ در ترجمهٔ شریف‌الدین حسین، ملفوظات پدر مؤلّف دانسته است که درست نیست. نگارنده مفتاح الطالبین و جادة العاشقین را تصحیح کرده و بزودی به چاپ خواهد سپرد. و امید است دیگر آثار این خانواده را که در شناخت تصوّف و عرفان ماوراءالنهر و بسیاری از نکات اجتماعی و تاریخ سدهٔ دهم و یازدهم حائز اهمیت است، در آینده چاپ کنم.

فهرست نسخه‌های خطی فارسی[۱] نیز آمده است.

عنوان مزبور رساله‌ایست در تفسیر مصطلحات استعاری (= سمبولیک) صوفیه، که نسخه‌های متعددی از آن دردست است، و کامل‌ترین نسخهٔ آن در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد[۲] نگهداری می‌شود و دارای بیست طارقه است. نام اصلی این رساله «طوارق» است جمع طارقه، نه طارق؛ که در آن از عطار نیشابوری و تفسیر یعقوبِ کشانی (ولایتی در ماوراءالنهر) یاد شده است.

مؤلف رسالهٔ مورد بحث خواجگی شمس[الدین] غلام محمّد ـ گویا از دانشمندان سدهٔ دهم هجریست. وی غیر از طوارق، رساله‌ای نیز در حالات و مقامات صوفیه دارد به نام بوارق، که درین یکی از خودش چنین یاد کرده است:

فقیری حقیری، غریقی کریبی　　ضعیفی نحیفی، حریفی غریبی
ملقب بشمس و محمد به نام　　علم خواجگ اهل دل را غلام

(۳) مناهج الطالبین و مسالک الصادقین

دائرةالمعارفی است عرفانی که بین سالهای ۶۹۵ ـ ۷۲۸ ساخته شده است. ازین کتاب تاکنون سه نسخه شناسانیده‌اند[۳] که یکی از آنها نسخهٔ پرفسور صدیقی است که در فهرستِ مشترک آمده. تاریخ کتابتِ این نسخه ۸۷۵ هجریست نه ۸۲۵ که در فهرست نامبرده، گزارش شده. نسخهٔ مذکور هر چند حدودِ پنجاه سال پس از نسخهٔ قونیه (ش ۱۷۳۳) کتابت شده، ولی ترقیمهٔ نسخه، و نیز متن نسخه بقیاس با نسخهٔ قونیه، می‌نمایاند که از روی نسخهٔ اصل مؤلّف نبشته شده است.

اسم مؤلّف در نسخهٔ آقای صدیقی «محمودبن سعدالله الاصفهانی» ثبت شده، و گویا در نسخهٔ لیدن بصورت کاملتر ـ نجم‌الدین محمودبن سعدالله بن‌محمود

---

۱. بنگرید به: ۲ (۱): ۲۰۲۲.

۲. بنگرید به: محمود فاضل، فهرست نسخه‌های خطّی دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی مشهد ۶۴۶/۲-۶۴۷.

۳. عبارتند از نسخه‌های قونیه (ش ۱۷۳۳) ولیدن (۱/ ۱۰۳۵) واریز، و کتابخانهٔ پرفسور صدیقی. این کتاب را نگارنده بر اساس نسخهٔ قونیه و نسخهٔ صدیقی چاپ کرده است.

اصفهانی آمده است[۱]. نگارنده محمودبن سعدالله را نمی‌شناسم و در کتابشناسیها و تذکره‌ها و کتب رجالی عصری از او اثری نیافتم، امّا حاج خلیفه[۲] نسخه‌ای ازین کتاب را دیده، و در بارهٔ مؤلّف آن نوشته است: «مناهج الطالبین ـ فارسی للسیّد محمد بخاری المستوفی‌سنه (؟) رتبه علی مقدّمة و عشرةالواب: المقدمة فی‌التقوی... العاشر فی‌العلم و العمل». گفتنی است که زبان این کتاب، بیش از آنکه به زبان رایج اصفهان در سدهٔ هشتم بخواند، با گونهٔ فارسی بخارا نزدیکتر است. از اینرو نگارنده می‌پندارد که اوّلاً محتمل است که مؤلّف بخاری‌الأصل بوده و بر اثرِ حملهٔ مغول همانند صدها خانوادهٔ دیگر که از خراسان کوچیده بودند، خانوادهٔ او نیز کوچیده باشند و به فارس آمده و در اصفهان مسکن گزیده باشند. ثانیاً اینکه به احتمال قریب به یقین، اسم او محمّد بوده؛ زیرا که بنابر رسمِ پیشینیان اسم پسر را به اسم پدربزرگ وی می‌خوانده‌اند. اگر این پندار درست باشد، می‌توان نظر حاج خلیفه را با ترقیمهٔ نسخه‌های پاکستان و لیدن توفیق داد.

(۴) نوریه

رساله‌ایست از علاءالدوله سمنانی که دو نسخه از آن رساله در کتابخانهٔ گنج‌بخش موجود است. مؤلّف دانشمند فهرست مشترک، نسخهٔ شمارهٔ (۴۴۰۹) گنج‌بخش را شناسانیده‌اند[۳] ولی نسخهٔ شمارهٔ (۴۴۸۴) همان کتابخانه را به علّت آنکه چندین سطر از مقدّمه را ندارد به نام «نوریه از مؤلّفی ناشناخته» معرفی کرده‌اند[۴]، حال آنکه این نسخهٔ نوریهٔ ناشناخته را در فهرست مشترک بنگرید و قیاس کنید با عبارت نسخهٔ (۴۴۰۹) گنج‌بخش که پس از مقدمه آمده است: «بدان ای عزیز نورالله قلبک بالانوار القدسیة که بحقیقت نور چیزی را گویند که او خود را بیند و داند»[۵].

---

۱. بنگرید به: دانش پژوه: نسخه‌های خطی، دفتر دهم، ۲۶۵.
۲. کشف الظنون، ستون ۱۸۴۶.
۳. فهرست مشترک ۳ / ۲۰۸۷، ش ۳۷۹۴.
۴. ایضاً، ص ۲۰۸۸، ش ۳۷۹۸.
۵. به نقل از عکس مجموعهٔ ۴۴۰۹ گنج‌بخش، ص ۷۴۸، س ۹-۱۰.

(۵) جامع السائرین

رسالهٔ مزبور به عنوان ترجمه‌ای از منازل السائرین پیرهری شناسانیده شده است. این رساله را در آغاز آقای دکتر بشیرحسین اشتباهاً به این صورت شناساند[۱] و با همان صورت نادرست و به استناد فهرست بشیرحسین، در فهرست مشترک، نه منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری هرویست و نه ترجمهٔ آن، بلکه صد میدان اوست که در اصل پارسی بوده است[۲].

(۶) چهل مجلس

ملفوظات شیخ علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۶) هجریست که بین عیدین ـ گویا بین سالهای ۷۲۴ ـ ۷۳۶ یا چند سالی پیش ازین[۳] ـ به وسیلهٔ امیر اقبالشاه‌بن سابق سجستانی که از خانوادهٔ میرانِ سیستان بوده، تحریر شده است[۴]. این رساله در مآخذ کهن و بتبع آنها در مآخذ متأخّر مانند روضات الجنّات کربلائی و طرائق الحقائق معصومعلیشاه به نام «رسالهٔ اقبالیه» خوانده شده است نه چهل مجلس[۵].

باری نکته‌ای که راجع به چهل مجلس و تعریف آن در فهرست مشترک دارم، اینست که در بین نسخ مولوی محمّد شفیع دو نسخه موجود است که در فهرست کتابهای وی به نامهای «چهل مجلس» و «ملفوظات سمنانی» معرفی شده است[۶] که

---

۱. بنگرید به: فهرست مخطوطات شیرانی ۲ / ۲۱۰.

۲. وقتی نگارنده عکس نسخهٔ مزبور را از دوست دانشی آقای سید عارف نوشاهی خواست، ایشان بر این نسخهٔ تأمّل کردند و به من نوشتند که آن رساله، صد میدان پیرهری است.

۳. نسخهٔ بودلیان که اساس کار بنده در تصحیح رسالهٔ مزبور بوده است دارای تصویریست گویای این مطلب که: چهل مجلس پس از تحریر بر سمنانی سماع شده. درین تصویر ظاهراً سمنانی و امیراقبال، همراه با دو مرید دیگر دیده می‌شود. بطوریکه امیراقبال، رساله‌ای در دست دارد در حال خواندن، و سمنانی نشسته است و سماع می‌کند. این تصویر و عبارتی دیگر در متن چهل مجلس می‌رساند که تحریر چهل مجلس، سالی چند، پیش از درگذشت سمنانی، یعنی سال ۷۳۶ انجام گرفته است.

۴. دربارهٔ امیر اقبال، شاه‌حسین سیستانی در احیاءالملوک، اطلاعات تازه‌ای داده است. تهران ۱۳۴۸، ص ۹۴ ـ ۹۵.

۵. بنگرید به: ن. مایل هروی، مقدمهٔ العروةلاهل الخلوة والجلوة، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۸.

۶. فهرست مخطوطات شفیع، تألیف دکتر محمد بشیر حسین، گردآورنده احمد ربانی، لاهور،

مضامین و مطالب آن را بشیرحسین در فهرستِ خود آورده، و جدایی آن دو نسخه را ازین نظر دقیقاً مشخص کرده، و نوشته است که «این رساله غیر از آنست که زیر شمارهٔ ۳۱۳ معرفی شده.»[1]، هر چند که در نام محرران و نگارندگان آن دو نسخه اشتباه کرده، بطوریکه هر دو نسخه را از کارهای امیر اقبال سیستانی بر گرفته و امیراقبال را با سیدجلال الدین بخاری معروف به مخدوم جهانیان جهانگشت (م ۷۸۵) یکی دانسته؛ امّا آقای منزوی در فهرست مشترک آن دو نسخه را ـ با ذکر همان جدایی در مضامین ـ ذیل یک عنوان آورده است،[2] در حالی که نسخهٔ شمارهٔ (۳۱۲) کتابخانه مرحوم شفیع که در فهرست مشترک، ذیل شمارهٔ (۷۶۴۵) آمده است چهل مجلس ـ که معادل رسالهٔ اقبالیه باشد ـ نیست و باید چیزی دیگر باشد. نگارنده در بارهٔ رسالهٔ مزبور که با عبارت «بسمله ـ المجلس الاوّل فی فضیلة التسمیة، المجلس الثانی فی الایمان[3]» آغاز شده است، بر اساس برخی مدارک می‌پندارم که:

تردیدی نیست که پاره‌ای از ملفوظات و امالی علاءالدوله سمنانی را مریدِ پرنفوذ او ـ امیراقبال ـ در زمان حیات گوینده، تحریر کرده و از نظر او گذرانیده است[4]. نیز شکی نیست که این رساله تا دورهٔ متأخّر به نام «رسالهٔ اقبالیه» یاد می‌شده است. بنابراین نسخهٔ شمارهٔ (۳۱۳) فهرست مخطوطات شفیع (= نسخهٔ ۷۶۴۶ فهرست مشترک) همین رساله است؛ امّا نسخهٔ شمارهٔ (۳۱۲) مخطوطات شفیع (= نسخهٔ ۷۶۴۵ فهرست مشترک) که با سرفصلهای «المجلس الأوّل، المجلس الثانی... الخ» موجود است و مطالب آن با رسالهٔ اقبالیه فرق دارد، چیست؟

منِ بنده می‌پندارم: در صورتیکه این رساله نیز متضمّن ملفوظات و گفتارهای سمنانی باشد، باحتمال قریب به یقین «رسالهٔ فوائد» است که امیراقبال در پایان چهل مجلس، ساختن و پرداختن آن را وعده داده، به این صورت: «... بعد ازین

← دانشگاه پنجاب ۱۳۵۱، ش ۳۱۲ ـ ۳۱۳.

۱. ایضاً ۲۶۸.

۲. بنگرید به ج ۳ / ۱۴۰۳.

۳. فهرست مخطوطات شفیع، پیشین ۲۶۹.

۴. سوای نکته‌ای که در خصوص تصویر نسخهٔ بودلیان، درگذشته نوشتم، در مسألهٔ منصور حلاج و ذکر دعای او نیز در چهل مجلس می‌خوانیم: «دعا را در وقت مطالعه اگر مخدوم دام‌ظلّه درین فرجه بنویسند، حاکم‌اند». چهل مجلس، تصحیح ن. مایل هروی، ضمیمهٔ مجموعه رسایل و ملفوظات فارسی علاءالدوله سمنانی، چاپ نشده.

دخول ایام خلوت است و ترتیب مجالس متعذر بود، آنچه بعداز عید اضحی ثبت شود، آن را «فوائد» نام نهاده شد. هرچه از لفظ مبارک او [که] استماع افتاده، در هر تاریخ که باشد، به خاطر آید، نوشته شود إنْشاءالله، و بر رأی انور عرضه داشته آید و آنچه به خط مبارک او نیز دیده شود در «فوائد جدید»، غیر از رسایل، ترتیب کرده آید»[۱].

أمّا این نکته نیز قابل توجّه است که در مجموعهٔ آثار سمنانی که نسخهٔ قدیم و کامل آن در دارالکتب قاهره به شمارهٔ (۱۱ ـ م مجامیع فارسی) موجود است اوراق (۲۴۸–۳۱۰) را رساله‌ای تشکیل می‌دهد به نام «فوائد» که مشتمل بر فوائد صوفیانه‌ایست که سمنانی برای شیخ علی مصری[۲] عنوان کرده و یکی از مریدان او به نام محمدبن ابراهیم، معروف به عبدالغفور سمنانی در سال ۷۸۷ آن مطالب را تحریر کرده و فراهم آورده است[۳]. البته وجودِ این رساله که مطالب آن در خطاب با علی مصری گفته شده است، اسباب ردِّ فوائد امیر اقبال را فراهم نمی‌آورد، ولی پذیرفتن اینکه رسالهٔ مورد بحث آیا همان فوائد امیراقبال است نیاز به بررسی نسخه و سبک نگارش آن، و نیز قیاس زبانِ آن با زبان چهل مجلس (= رسالهٔ اقبالیه) دارد.

و أمّا آنکه آقای بشیر حسین نگارندهٔ آن رساله را سیِّد جلال‌الدین بخاری معروف به مخدوم جهانیان جهانگشت دانسته و آقای منزوی نیز، سخن او را با تردیدی ردّآمیز در فهرست مشترک آورده است، نظریست که قرین صواب و مستند به اسناد نمی‌تواند باشد، هرچند که مخدوم جهانیان جهانگشت (م ۸۷۵) سفرهایی به خراسان داشته، و نیز یکی از مریدانِ علاءالدوله سمنانی ـ یعنی سید اشرف جهانگیر سمنانی ـ پس از درکِ محضر سمنانی، دست ارادت به سیِّد جلال بخاری داده است[۴]، ولکن هیچ‌گونه سندی که ما را به نظر بشیر حسین دلالت کند، دردست نیست، خاصّه که ایشان، نسخهٔ چهل مجلس (= رسالهٔ اقبالیه) را نیز به همو نسبت داده، و کلاً امیر اقبال را فقط با لقب او که «جلال‌الدین» است مدّ نظر گرفته و با

---

۱. چهل مجلس، پیشین، و نسخهٔ بودلیان ش ۱۴۴۶ ص ۳۲۷.

۲. بنگرید به نفحات الانس جامی، تصحیح توحیدی‌پور، تهران ۱۳۳۷، ۴۴۳.

۳. طرازی: فهرس مخطوطات دارالکتب قاهره، دو جلد، قاهره ۱۹۶۶، ش ۹۶۴.

۴. بنگرید به: سید وحید اشرف کچهوچهوی، حیات سید اشرف جهانگیر سمنانی (اردو)، لکهنو ۱۹۷۵ م، ص ۴۲ و ۴۴–۴۷.

جلال‌الدین ـ مخدوم جهانیان جهانگشت ـ یکی دانسته[1].

(۷) ترجمهٔ عوارف المعارف

در فهرست مشترک از ترجمه‌ای ناشناختهٔ عوارف المعارف شهاب‌الدین عمر سهروردی (م ۶۳۲) گزارش شده[2] که به علّت افتادگی از آغاز نسخه، آن ترجمه ناشناخته مانده است. عبارتی که از آغاز موجود نسخهٔ ترجمهٔ مزبور بدست داده شده، منجزّ می‌کند که ترجمهٔ مزبور از آنِ اسماعیل فرزند عبدالمؤمن فرزند عبدالجلیل فرزند ابی‌منصور ماشاده از دانشمندان سدهٔ هفتم هجریست که تمامی دیباچهٔ مترجم و ترجمهٔ مفتتح کتاب و فهرست ابواب و بقدر شانزده سطر از باب اوّل ـ براساس نسخهٔ مرادمحمد بخاری ـ در نسخهٔ خیرپور ـ که در فهرست مشترک به شمارهٔ (۹۱۶۰) ذکر شده، افتاده است. این بیت ترجمهٔ مزبور را پس از افتادگی مذکور، با آغاز موجود نسخهٔ ترجمهٔ ناشناختهٔ مورد بحث از عوارف المعارف قیاس کنید:

در سر مکن هوس را مازار هیچ کس را ترسم که این نَفَس را، جویی و در نیابی

(۸) شرح فصوص الحکم خوارزمی

آقای منزوی پیرامون عنوان مزبور نوشته‌اند: «شرحی است از ناشناس، شاید کمال‌الدین حسین خوارزمی م ۸۴۰»[3]. در اینکه شرح نامبرده از تاج‌الدین حسین خوارزمی است ـ نه کمال‌الدین ـ هیچ تردیدی نیست. وجود بسیاری از اشعار حسین خوارزمی درین شرح، با تخلص «حسین» که هم در دیوان او و هم در ینبوع الأسرار، و نیز هم در جواهرالاسرار او آمده از یکسو، ارجاع به شرح مثنوی خود، و استشهاد به اشعار خواجه ابوالوفا ـ بدان‌گونه که خواجه و پیر اوست ـ از سوی دیگر[4]، و مضاف بر آنها همگونی و تشابه سبک انشاء و نویسندگی میان جواهرالأسرار، و

---

۱. فهرست مخطوطات شفیع، ۲۶۸-۲۶۹.
۲. ج ۱۷۰۶/۳، ش ۱۳۵۷، نسخهٔ ش ۹۱۶۰.
۳. فهرست مشترک ۱۷۴۰/۳.
۴. برای توضیح این اشارات بنگرید به: نجیب مایل هروی، شرح فصوص الحکم خوارزمی، آینده، سال دهم، ۳۵۹.

ینبوع الاسرار با شرح فصوص، جای شکی باقی نمی‌ماند در اینکه شرح فصوص الحکم موردِ بحث از مؤلّفات حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ هجریست. شارح، این شرح را بین سالهای ۸۳۵-۸۳۸، یا کمی پیش از ۸۳۸ ساخته است. در اینکه آیا شرح مزبور از شروح مستقل فصوص الحکم هست و آیا مقدّمات شارح از یافته‌ها و پرداخته‌های خود اوست یا اینکه مقدّمات و نیز شرح متن، ترجمه‌گونه‌ایست از شرح فصوص الحکم داود قیصری؛ نگارنده در مقدّمهٔ خود بر شرح فصوص الحکم مزبور بتفصیل سخن گفته‌ام و در اینجا سخن را بدرازا نمی‌کشم، اما لازم می‌دانم که به دو نکته اشاره‌ای مختصر بکنم:

اوّلاً اینکه از شرح مورد بحث چهار نسخه موجود است: یکی همین نسخهٔ گنج‌بخش، دو دیگر نسخهٔ دارالکتب قاهره که در فهرست طرازی و فهرست منزوی[۱]، ناشناخته مانده است، سدیگر نسخهٔ شمارهٔ (۹۵۱۶) کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، و چهارم نسخهٔ کتابخانهٔ تونک در هندوستان، که گویا نام نگارنده در کلفون نسخه میرسید حسین خوارزمی آمده است[۲].

ثانیاً مسألهٔ لقب حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ هجریست که چون جامی (م ۸۹۸) با وجود آنکه روزگار او را درک کرده، و قطعاً از قضیهٔ محاکمهٔ او در هرات، در زمان شاهرخ (۸۰۷-۸۵۰) مطلع بوده و هنگام شهادت خوارزمی، بیست و سه سال داشته، گویا بجهتِ بدبینی عده‌ای از متمکّنان عصری و نه بجهت مذهبی، از ذکر او در نفحات الانس احتراز کرده، و سپسِ آن تذکره‌نگاران بر اثرِ اختلاطی که میان سرگذشتنامهٔ او و همشهری همنامش یعنی کمال‌الدین حسین خوارزمی (م ۹۵۷) پیش آمده است از او با لقب «کمال‌الدین» یاد کرده‌اند و در جمیع نگاشته‌های معاصران و نیز پشت جلدهای آثار منتشر شدهٔ او و مانند ینبوع الاسرار و جواهر الاسرار با همین لقب از او سخن گفته‌اند، حالانکه در مآخذ عصری ـ یعنی نگاشته‌های نیمهٔ اول از سدهٔ نهم ـ لقب او را «تاج‌الدین» یاد کرده‌اند نه «کمال‌الدین». از جملهٔ این مآخذ یکی مجموعهٔ ارزشمند فرائد غیاثی است از یوسفِ اهل، که در

---

۱. بنگرید به: فهرس مخطوطات الفارسیة، پیشین ۳۳۷/۱، فهرست نسخه‌های خطّی فارسی ۲(۱)/۱۲۴۳.

۲. بنگرید به: یوسفِ اهل، فرائد غیاثی، تصحیح حشمت مؤید، ۵۶۳/۲، تهران ۱۳۵۸.

آن دو نامه از حسین خوارزمی مورد بحث را آورده است: یکی نامه‌ایست که «سلطان شیوخ الاسلام مولی العلماء فی‌الانام تاج‌الحقّ والدین حسین الخوارزمی متع‌الله المسلمین»[۱] از خوارزم به جام در جواب مکتوب یوسفِ اهل فرستاده، و دودیگر نامه‌ایست از خوارزمی مذکور به فصیح‌الدین لاژی که در پیشانی این نامه نیز، لقب او «تاج‌الملّة والدین» آمده است[۲].

(۹) ترجمهٔ رسالهٔ محیی‌الدین

رساله‌ای مترجَم از نگاشته‌های ابن عربی (م ۶۳۸) دردست است که نسخه‌ای از آن در فهرست مشترک[۳] با نام مذکور و با ترجمهٔ شاه داعی شیرازی (م ۸۶۹) شناسانیده شده. نسخه‌ای نیز ازین رساله در کتابخانهٔ آقای اصغر مهدوی به شمارهٔ (۲۵۹/۵) در تهران هست با اندک افتادگیی از آغاز، که آن را آقای علی شیخ الاسلامی، بدون شناختن نام مترجم با نام «رساله‌ای از محیی‌الدین عربی به یکی از مریدان خود» در تهران چاپ کرده است[۴].

همچنانکه مذکور شد، ترجمان این رساله شاه داعی شیرازی است که رسالهٔ مورد بحث را با تصرّفاتی در فصول و اصول آن فارسی کرده، و أمّا اصل عربی این رساله مسمّاست به حقیقة الحقائق[۵]، در هشت فصل، و هر فصل در چند اصل، که دو نسخه از متن عربی یاد شده درکتابخانه‌های ملی ملک و الهیات تهران موجود است[۶].

---

۱. بنگرید به: یوسفِ اهل، فرائد غیاثی، تصحیح حشمت مؤید، ۵۶۳/۲، تهران ۱۳۵۸.
۲. ایضاً، همانجا، ۵۶۹/۲. طرز انشاء این نامه‌ها و نیز مطالبی که در نامهٔ اوّل است، دقیقاً می‌رساند که نگارندهٔ آن حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ است.
۳. ۱۳۴۸/۳.
۴. بنگرید به: جشن‌نامهٔ هانری کربن، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۷۲-۱۷۹.
۵. کشف الظنون ۱۴ و ۵۸.
۶. بنگرید به: فهرست کتابخانهٔ ملی ملک ۱۴۲/۵ و فهرست نسخ خطی دانشکدهٔ الهیات تهران ۶۸/۱.

(۱۰) معراجنامه

در فهرست مشترک (۹۸۷/۲) از معراجنامهٔ ابن‌سینا یاد شده، و ضمن آنکه آقای منزوی به بیشترینهٔ تحقیقات پیرامون آن رساله ارجاع داده، طبق معمول آن را از آثار منسوب به ابن‌سینا خوانده است.

باری، پس از آنکه شادروان استاد مجتبی مینوی، نسخهٔ مرادمحمد بخاری از معراجنامه را رؤیت کردند و برمبنای ترقیمهٔ آن نسخه، رسالهٔ مزبور را به ابوالمظفر منصوربن اردشیر عبادی (م ۵۴۷) نسبت دادند؛ محقّقان معاصر با آنکه مسبوق به دلایل استوار آقای صدیقی ـ مبتنی بر اینکه معراجنامهٔ مورد بحث از آنِ ابن‌سیناست ـ بوده‌اند، در اغلب نوشته‌هایشان براساس ترقیمهٔ یک نسخه از آن رساله و هیچگونه مدرک و سندی معتبر، آن را از نگاشته‌های عبادی مروزی بشمار آورده‌اند[1].

در اینکه معراجنامهٔ یک مقدمه‌ای و سه فصلی از مؤلَّفات عبادی باشد، نگارنده هیچگونه سندی معتبر، جز ترقیمهٔ نسخهٔ مراد بخاری نیافته‌ام، درحالیکه دلایل بسیاری ـ اعمّ از نکته‌های کتابشناسی و نسخه‌شناسی ـ دردست است که تألیف آن رساله را توسط ابن‌سینا ثابت می‌کند. بسیاری ازین دلایل را پیش ازین گفته‌اند؛ أمّا منِ بنده درین خصوص به سندی دست یافته‌ام که حدود هفتصد سال پیش نوشته شده، و آن کتابی است مفصّل و بسیار پُرمطلب، در زمینهٔ فلسفهٔ نظری و علمی و سیاسات مدن و تدبیر منزل و یک دوره عرفان و تصوّف اسلامی، به شیوهٔ ابن عربی و اصحابش، به نام مجمع البحرین، از شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی، متخلّص به «محتسب»[2] که میان سالهای (۷۱۱-۷۱۴) هجری ساخته است. مؤلِّف کتاب مذکور

---

۱. بنگرید به: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق تهران، ۱۹۹، مقدمهٔ التصفیه فی احوال المتصوفه، تهران ۱۳۴۷، بیست و نه، فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ۱۶۰۳/۱۰، که انشاء دیگری از معراجنامه گزارش شده. ترقیمهٔ نسخهٔ مراد بخاری (ش ۷۱) چنین است: «الرسالة المعراجية من كلام قطب‌الدين [ابو] المظفر بن اردشير العبادی قدس‌الله روحه». نیز بنگرید به استوری، که در زمینهٔ مؤلِّف معراجنامهٔ مورد بحث کلاً سکوت کرده است. ادبیات فارسی برمبنای تألیف استوری (ترجمه)، تهران ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۷۵.

۲. در فرهنگ سخنوران خیامپور از او یاد نشده، گویا او تخلص محتسب را از شغل خود گرفته است که پیش ازگرایش به عرفان در ابرقوه آن شغل را داشته بوده.

در مبحث معراج جسمانی و روحانی، معراجنامهٔ شیخ‌الرئیس ابن‌سینا را دردست داشته و آن را پس از تهذیب، تحریری مطابق پسندهای زبانی و عرفانی روزگار کرده و در کتابش گنجانیده است. به عین عبارات ابرقوهی درین مورد توجّه بفرمایید: «و أمّا موازنه میان معراج روح و جسم، و معراج روح مجرّد که آن را معقول گویند، چون درین باب رساله‌ها نوشته‌اند، و در شهور سنهٔ تسع و سبعمائه دوستی که حقوق دیرینه مؤکّد داشت، رسالهٔ *معراج شیخ رئیس* پیشِ این ضعیف آورد و بغایت سقیم و نامفهوم بود و بر سرِ آن التماس تلخیص و تفهیم مکرر می‌گردانید، ایجاب ملتمس او را واجب چنان دانست که خلاصهٔ مضمون آن به عبارتی مفهوم و مطابق معتقد اهل تصوف بیان کند و معانی آن رساله به وجهی مقرَّر گرداند که به اکثر فهمها نزدیک باشد و از جحود و انکار دور»[1].

پس ازین معراجنامهٔ ابن‌سینا را با دقّتی تمام و با عبارات سخته و استوار تحریری نو کرده، و در پایان آن گفته است: «ای نفس تا اینجا مضمون سخنانِ شیخ رئیس بود که بطریق تلخیص بیان کرد»[2].

باری بر نگارندهٔ این سطور، پس از تدقیق در خصوص مطالب معراجنامهٔ ابن‌سینا و قیاس آن با تحریر ابرقوهی، هیچ شکی نماند در اینکه: معراجنامه‌ای که با ساختمان یک مقدّمه و سه فصل هست، با استناد به این سند کهن، از آنِ ابن‌سیناست؛ و البتّه استبعادی ندارد که بر اثرِ اثبات این نکته، بگوییم که عبادی مروزی، معراجنامه نداشته است؛ زیرا باحتمال زیاد او نیز معراجنامه‌ای پرداخته، و گویا پس از نیمهٔ اوّل از سدهٔ هشتم، نسخه‌های این نگاشته‌اش همانند دیگر آثار کوتاه و بلند او که بسیار کم نسخه، و گاه منحصر به یک نسخه است، از شهرت و رواج افتاده، و میان معراجیهٔ او و معراجنامهٔ ابن‌سینا بهم‌آمیختگی و اختلاط دست داده است. به نظرِ نگارنده کثرت و زیادی نسخه‌های معراجنامه با ساختمانِ یک مقدّمه و سه فصل نیز می‌تواند، دلیلی باشد بر اینکه رسالهٔ مزبور از آنِ ابن‌سیناست.

* * *

بهرتقدیر گفتارم را پیرامون فهرست مشترک نسخه‌های خطّی فارسی پاکستان ـ

---

۱. مجمع البحرین، خطّی موزهٔ بریتانیا ۲۳۵۸۰ .Add، ورق ۱۸۲ آ.

۲. أیضاً، ورق ۱۸۷ ب.

که به همّت والای کتابشناسِ روشن‌روان آقای احمد منزوی و همکاران محقّق و دانشمند ایشان در پاکستان فراهم آمده است ـ بیش ازین تفصیل نمی‌دهم و آرزو می‌کنم که روزی فهرستهائی، همسانِ فهرست مشترک پاکستان، پیرامون مخطوطات فارسی کشورهای افغانستان، هندوستان، روسیهٔ شوروی و ترکیه ساخته و پرداخته شود و از پسِ آن فهرست مشترک تاریخی ـ موضوعی و توصیفی ـ ارجاعی از مجموع آنها فراهم آید تا فارسی‌زبانان به کنه و غور پیشینهٔ فرهنگی خود و با چهرهٔ آنان که در قلمرو این فرهنگ قلم و عَلَم زده‌اند، آشنا گردند و آیندهٔ فرهنگی خود را با آگاهی به گذشته، طرحی زاینده و پوینده دراندازند.

یادداشتها و نکته‌های تازه دربارهٔ مقاله‌ها

صفحه ۳۴ / دربارهٔ کمال فارسی و اشعارِ او یادآوری این نکته ضرورت دارد که نگارنده در جُنگی از عهدِ تیموریان به بسیاری از غزلهای او دست یافته است که در آتیهٔ نزدیک مجموعهٔ آنها را منتشر خواهد کرد. اما دوست دانشور آقای حسن ذوالفقاری دربارهٔ بحرِ طویل کمال فارسی نظر داده‌اند که شعرِ مذکور «مسمطِ مسجّع است نه بحر طویل» تحقیقات اسلامی، نشریهٔ بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، سال ۹، شماره ۱-۲ (۱۳۷۳)، ۵۷. باید دانست که اوّلاً این گونهٔ شعر یا نظم را ادیبانِ عصرِ تیموری و صفوی به عنوانِ «بحر طویل» می‌شناخته‌اند. نسخه‌های موجود از این گونهٔ نظم، به عنوان بحرِ طویل یاد کرده‌اند. ثانیاً نگارنده در مقالهٔ بحر طویلِ کمال فارسی به دو نوعِ خاص و عام (خواصانه و عوامانهٔ) بحر طویلِ توجّه داده است. بحرِ طویلِ کمال فارسی از نوعِ ادبی و خواصانهٔ آن است. نمونه‌های دیگر این گونهٔ نظم را هم می‌توان به یکی از قالبهای شناختهٔ شعر فارسی فرو ریخت، اما این مسأله التزام ندارد که ما بحر طویلهای مذکور را «بحرِ طویل» ندانیم. این که خود آقای ذوالفقاری در پایان مقالهٔ خود (همان مجله، ص ۶۳) نوشته‌اند: «این مسمط را (بحر طویل کمال) اگر پیوسته بنویسیم، به بحرِ طویل بسیار نزدیک خواهد بود»، هم نظرِ نگارندهٔ این سطور را تأیید می‌کند.

صفحهٔ ۷۷ / درموردِ ادب سفر به حیثِ یکی از آداب ارباب حدیث، که سببِ پیدایش نوعی از کتبِ حدیث شده است، خصوصاً کتابِ الأربعین

البُلدانیّه ابن عساکر دمشقی (متوفای ۵۷۱ هـ ق.) درخورِ توجّه است. ابن‌عساکر که برای سماع حدیث به شرق جهان اسلام سفر کرده است در بیشترینهٔ شهرها و روستاهای خراسان مانده و از محدّثانِ ایرانی حدیث شنیده است. اثرِ مزبور به جهتِ شناختِ نامهای جغرافیای تاریخیِ خراسان حائز اهمیت فراوان است و هم به اعتبارِ نسبتهای رجالِ ایرانی در تمدّن اسلامی. الاربعین البلدانیه به کوشش محمد مطیع الحافظ به سال ۱۴۱۳ هـ / ۱۹۹۲ م در دمشق چاپ شده است.

صفحهٔ ۱۱۰ / در موردِ پسوندِ نامْ‌آوا سازِ / ast - / که نگارنده آن را پسوندی از گونه‌های فارسیِ خراسانی خوانده است، دوست دانشورمان آقای فریبرز خواجه بُرج سفیدی در نامه‌ای به عنوانِ سر دبیرِ نامهٔ فرهنگستان (فصل نامه‌ی فرهنگستان زبان و ادب فارسی)، سال اول، شمارهٔ سوم (۱۳۷۴)، صص ۱۷۶ - ۱۷۷ گزارش کرده‌اند که پسوندِ مذکور به صورتِ / est - / در گویشِ بختیاری متداول است. به این لحاظ خراسانی خواندنِ پسوندِ مزبور را محلّ تردید دانسته‌اند. در پاسخ به ایشان باید گفت که پیوستنِ واژها و واژه‌های زبان به مکانهای جغرافیائی، تأکید بر «بومی کردنِ» عناصرِ خاصِ زبان ندارد و صرفاً تعریف و توصیف عناصرِ زبانی را به نسبتِ جغرافیای زبان میسور و مقدور می‌سازد. وانگهی باید دانست که بختیاریها در خراسان بوده‌اند و امروزه مردانِ سرافرازی از مردم بختیاری در هرات زندگی می‌کنند. نگارنده به این مناسبت از دوست فاضل همشهری آقای اسیرِ هروی خواستم تا دربارهٔ وضعیتِ بختیاریها در هرات مقاله‌ای فراهم کند، ایشان مترصّدند تا گویش و وضع زبانی و فرهنگیِ بختیاریهای هرات را در گفتارهای جداگانه عرضه بدارند.

صفحهٔ ۲۰۳ / گفته شد که کاتب یک نسخهٔ کهن از رشف‌الالحاظ فی‌کشف الألفاظ احمد رومی بوده است. شناخت ما از احوال این کاتب در زمینهٔ کتاب‌شناسی رشف‌الالحاظ و رسالهٔ اصطلاحات صوفیه منسوب به

فخرالدین ابراهیم عراقی بسیار مفید تواند بود. نگارنده احمد رومیِ مذکور را مؤلّفِ حدائق الحقائق می‌داند که در زمرهٔ مریدانِ موسوم به مولویه بوده، و خود از صوفیانِ آشنا به آثار و احوال صوفیه هم بوده است. حدائق الحقائق او که شرح گونه‌ای است بر مثنوی، حکایت از فضل و دانش او دارد. شناختِ احمد رومی از مؤلّفِ رشف الالحاظ ـ یعنی احمد الفتی تبریزی ـ می‌تواند، نسبتِ رسالهٔ مذکور را بیشتر تبیین کند.

نیز باید گفت که مجموعه آثار عراقی در سالهای اخیر موردِ تحقیق خانم دکتر نسرین محتشم قرار گرفته است و ایشان مجموعه آثار مذکور را به عنوان رسالهٔ دکتری تجدیدِ تصحیح کرده‌اند و حاصلِ سعی و کوشش خود را به سال ۱۳۷۲ در تهران منتشر نموده‌اند. خانم محتشم رسالهٔ اصطلاحات صوفیهٔ منسوب به عراقی را بر پایهٔ نسخه‌های متأخّر در زمرهٔ مجموعه آثار عراقی قرار داده‌اند! البته ایشان از تصحیح و چاپ رشف‌الالحاظ الفتی (تهران، ۱۳۶۸) و مقاله‌های نگارنده دربارهٔ اصطلاحات عراقی کاملاً بی‌اطلاعند! همین بی‌اطلاعی ایشان سبب شده است که درموردِ رسالهٔ اصطلاحات صوفیه لغزشهای مرحوم سعید نفیسی و دکتر جواد نوربخش را تکرار کنند. البتّه این هم جای شگفتی دارد که محقّقانِ فارسی‌زبان ـ بعضی از آنان ـ هرگز با کاروان تحقیق، حتّی در قلمرو فرهنگی کشور هم حرکت نمی‌کنند. به هر حال در بابِ «مجموعهٔ آثارِ فخرالدین عراقی» باید گفت که مصحّح مقدّمهٔ دیوان را ترک کرده است در حالی که مقدمهٔ مذکور یکی از کهن‌ترین و موثق‌ترین اسنادی است که دربارهٔ عراقی اطلاعاتی ارزشمند ارائه می‌دهد. هم باید توجّه داشت که اطلاعاتِ جهانگیر سمنانی دربارهٔ عراقی و پسرش ـ کبیرالدین ـ که در لطایف اشرفی مندرج است، بسیار سودمند است. نیز هم باید تأمّل کرد که پاره‌ای از اشاراتِ فخرالدین عراقی در عشّاق‌نامه، انگیزهٔ گازرگاهی در تألیف مجالس العشّاق بوده است.

صفحهٔ ۳۱۱ / دربارهٔ مؤلّف تکملةالاصناف گفته شد که سیوطی در بغیةالوعاة (۱۸۹/۲) ترجمهٔ احوالِ علی کرمینی را از صَفَدی اخذ کرده است. صفدی در الوافی بالوفیات (۲۹/۲۲ ـ ۳۰) از او با لقبِ ابوتراب یاد کرده و او را عفیف و پارسا، ادیب و «حافظِ اصولِ لغت» دانسته است که در ۵۵۶ درگذشته. نیز سمعانی، الانساب، ۴۰۷/۱۰؛ همو، التحبیر فی‌المعجم الکبیر، ۵۸۲/۱

صفحهٔ ۳۶۳ / دربارهٔ نسبت معراج نامه به ابن‌سینا، و تبصرة المبتدی به صدرالدین قونوی باید دانست که هنوز نمی‌توان این نسبتهای کتاب‌شناسی را بقطع و یقین پذیرفت. نگارنده، نسبتِ معراج نامه را به مترجم و شارحِ *حیّ بن یقظانِ* ابن‌سینا نیز درخورِ طرح می‌داند، چرا که در مقدمَاتِ هر دو اثر، اشاره‌ای همگون دیده می‌شود. (این نکته عجالتاً موردِ تأمّلِ بنده است، در صورتی که به نتیجه‌ای برسد، آن را مطرح خواهم کرد). اما در مورد تبصرهٔ قونوی باید گفت که در سالهای اخیر آقای ویلیام چیتیک، نظری تازه ارائه کرده است. او بر این پندار رفته است که تبصرةالمبتدی؛ و مطالع الایمان؛ و مناهج سیفی، سه رساله از شخصی به نام محمّد خویی است Wilham C. Chittick , Faith and Practice of Islam , New york , 1992 , P. 255

محمد خویی از صوفیانِ سدهٔ هفتم هجری است. نگارنده دربارهٔ او و محمد جوینی، صوفیِ قرن هفتم تردید کردم و مناهج سیفی را به خطا از محمد جوینی دانستم. گفتنی است که نسخه‌ای از یک مجموعهٔ عرفانی ـ که به شمارهٔ ۹۲ در کتابخانهٔ حالت افندی ترکیه موجود است و به خطّ کاتبی باسواد به نام علی‌بن سلیمان بن یونس قونوی معلّم کتابت شده است و متضمّنِ سه رسالهٔ مذکور می‌باشد، و ظاهراً کاتب هر سه رساله را به نام محمد خویی می‌شناخته است ـ حاکی از آن است که پندارِ کتاب شناسانهٔ آقای چیتیک قرین صواب می‌نماید.

نمایهٔ عام

در نمایهٔ عامِ این دفتر، «ال» عربی - چه در اوّل کلمه و اسم باشد و چه در وسط آنها - در نظامِ الفبائی محاسبه نشده است. نامهای کتابها و رساله‌ها با حروفِ کج، و اصطلاحات و واژگان تخصّصی با حروف سیاه چیده شده، و در کنارِ واژگانِ عرفانی و خانقاهی، در میانِ چنگک نشانهٔ «تصـ» به این صورت [تصـ] آمده که کوتهٔ نوشتِ «تصوّف» است. نشانهٔ مدّ (~) درمورد واژگان اصطلاحی، و علامت (-) پس از کلمه‌های رساله و کتاب، حاکی از تکرارِ ضبطِ مدخل است.

---

*. «دریای دل» تعبیری است از عطار نیشابوری که در غزلیات خود آورده، و هلموت ریتر کتابی دربارهٔ احوال و آراء عطار با استفاده از تعبیر خود او نوشته است. این کتاب را به ناروا به نام «دریای جان» ترجمه کرده‌اند. برای اطلاع بیشتر ← تاریخ تصوف، جلد اول: نقد و بررسی منابع، بهرهٔ عطار.



نشرگفتار منتشر کرده است:

فرمانروایان شاخ‌زرین	نوئل باربر	عبدالرضاهوشنگ‌مهدوی	(چاپ هشتم)
(از سلیمان قانونی تا آتاتورک)			
قلب من، به من بگو	هیلری شپرد	یدالله کامرانی	(چاپ اول)
نگاه (مجموعه اشعار)	رعدی آذرخشی		(چاپ اول)
متا فیزیک (مابعدالطبیعه)	ارسطو	شرف‌الدین‌خراسانی ـ شرف	(چاپ دوم)
خراسان و ماوراءالنهر	آ. بلنیتسکی	پرویز ورجاوند	(چاپ اول)
بار هستی	میلان کوندرا	پرویز همایون‌پور	(چاپ هشتم)
نخست‌وزیران انگلیس	هارولد ویلسون	جلال رضایی‌راد	(چاپ اول)
شبهای سرای	میشل دوگرس	عبدالرضاهوشنگ‌مهدوی	(چاپ نهم)
خاطرات بوریس باژانوف	بوریس باژانوف	عنایت‌الله رضا	(چاپ اول)
هنر رمان	میلان کوندرا	پرویز همایون‌پور	(چاپ چهارم)
خواندنیهای قرن	به کوشش محمود طلوعی		(چاپ دوم)
سیمای احمدشاه قاجار (۱)	جواد شیخ‌الاسلامی		(چاپ سوم)
سیمای احمدشاه قاجار (۲)	جواد شیخ‌الاسلامی		(چاپ دوم)
ستارهٔ هند	میشل دوگرس	عبدالرضا هوشنگ مهدوی	(چاپ دوم)
صبوری در سپهر لاجوردی	هوبرت ریوز	علی‌اصغر سعیدی	(چاپ دوم)
(آخرین آگاهیها دربارهٔ تکوین و تحول کیهان)			
روزشمار تاریخ ایران (۱)	باقر عاقلی		(چاپ پنجم)
روزشمار تاریخ ایران (۲)	باقر عاقلی		(چاپ چهارم)
مستی عشق	آندره موروا	علی‌اصغر سعیدی	(چاپ چهارم)
یک ستاره و چهار-پنج دنیا	اوکتاویوپاز	غلامعلی سیار	(چاپ اول)
شناختی از کافکا	بهرام مقدادی		(چاپ اول)
ملکهٔ آتش	رایدر هاگارد	سودابهٔ خدابنده	(چاپ دوم)
شخصیت عصبی زمانهٔ ما	کارن هورنای	محمدجعفر مصفا	(چاپ چهارم)
در شبستان عرفان	به کوشش نجیب مایل هروی		(چاپ اول)
تاریخ فلسفهٔ چین	جوجای و وینبرگ‌جای	ع. پاشایی	(چاپ اول)
راه اصفهان (سرگذشت ابن‌سینا)	ژیلبر سینوئه	عبدالرضا هوشنگ مهدوی	(چاپ پنجم)
یونانیان	اچ. دی. اف. کیتو	سیامک عاقلی	(چاپ اول)
آفاق غزل فارسی	داریوش صبور		(چاپ اول)
(پژوهشی انتقادی درتحول غزل و تغزل از آغاز تا امروز)			

مشاهیر رجال به کوشش باقر عاقلی (چاپ اول)

گریز راه شیطان فردریک فورسایت عبدالرضاهوشنگ‌مهدوی (چاپ اول)

گامها و آرمانها مصطفی رحیمی (چاپ اول)

در جست وجوی آزادی ترجمهٔ خجستهٔ کیا ویراستهٔ عبدالحسین آذرنگ (چاپ اول)

(مصاحبه‌های رامین جهانبگلو با آیزایا برلین)

با پیر بلخ (کاربرد مثنوی در خودشناسی) محمدجعفر مصفا (چاپ چهارم)

خاطرات سیاسی انور خامه‌ای انور خامه‌ای (چاپ اول)

فرصتی دیگر سیدبنکس گیتی غفوری(شریعتمداری) (چاپ اول)

مصدق، نفت و ناسیونالیسم ایرانی گروهی ازنویسندگان عبدالرضاهوشنگ‌مهدوی/کاوه‌بیات (چاپ اول)

ناسیونالیسم در ایران دیوید کاتم فرشتهٔ سرلک (چاپ اول)

مردمشناسی و هنر لوی استروس حسین معصومی همدانی (چاپ اول)

حکایت دولت و فرزانگی مارک فیشر گیتی خوشدل (چاپ چهارم)

آهنگ عشق (سنفونی پاستورال) آندره ژید علی‌اصغر سعیدی (چاپ اول)

حضورِ در هستی کریشنا مورتی محمدجعفر مصفا (چاپ سوم)

وزیر اعظم کاترین هرماری وی‌ای میترا معصومی (چاپ اول)

بصیرت کریشنا مورتی منوچهر غیبی (چاپ اول)

بازتابهای نور شاکتی گواین گیتی خوشدل (چاپ دوم)

توهمانی که می‌اندیشی جیمز آلن گیتی خوشدل (چاپ پنجم)

ستایش هیچ(تأملی درعشق‌وزندگی) کریستیان بوبن پیروز سیار (چاپ اول)

عشق پاک دومینیک اوژن فرومانتن علی‌اصغر سعیدی (چاپ اول)

کاخ اشکها میشل دو گرس عبدالرضاهوشنگ‌مهدوی (چاپ دوم)

باغهای روشنایی (سرگذشت مانی) امین معلوف میترا معصومی (چاپ دوم)

آدمیت لئوبوسکالیا گیتی خوشدل (چاپ چهارم)

چهرهٔ دیگر کریستیان بوبن پیروز سیار (چاپ اول)

روزهای افتخار عبدالرضاهوشنگ‌مهدوی (چاپ اول)

لشکرکشی نافرجام انگلیس به ایران در سال ۱۳۳۰

شرح زندگی کریشنا مورتی محمدجعفر مصفا (چاپ اول)

نگاه در سکوت کریشنا مورتی محمدجعفر مصفا (چاپ دوم)

هفت‌قانون معنوی موفقیت دیپاک چوپرا گیتی خوشدل (چاپ چهارم)

من در هر آنچه می‌بینم هستم چاراکرتیس گیتی خوشدل (چاپ اول)

اکسیر دیپاک چوپرا گیتی خوشدل (چاپ سوم)

خاطرات علی امینی	به‌کوشش حبیب لاجوردی		(چاپ اول)
کشف و شهود دهم	جیمز ردفیلد	هرمز عبداللهی	(چاپ اول)
جامعهٔ باز و دشمنان آن (جلد اول)	کارل پوپر	امیرجلال‌الدین اعلم	(چاپ اول)
هویت	میلان کوندرا	پرویز همایون‌پور	(چاپ دوم)
فرهنگ آلمانی دودن			(چاپ اول)

مجموعهٔ بهداشت / پزشکی

شناخت و درمان طبیعی بیماریها	دکتر رابرت گیلر	دکتر بابک شهبازیان	(چاپ اول)
درمان کل‌نگر	دکتر لینچ	مهدی قراچه‌داغی	(چاپ اول)
پیروزی بر سرطان	دکترگرگ آندرسن	مرتضی اسعدی	(چاپ اول)
خواب و بی‌خوابی	دکتر پیتر هاوری	مهدی قراچه‌داغی	(چاپ اول)
فشار خون و راههای مقابله با آن	هیأت مؤلفان	دکتر بابک شهبازیان	(چاپ اول)

منتشر می‌شود:

افسردگی و درمان آن جان. اچ. گریست و... مهدی قراچه‌داغی

فرهنگ رجال و مشاهیر ایران (۴ جلد) دکتر باقر عاقلی

مرآت المثنوی به‌کوشش بهاءالدین خرمشاهی

مثنوی‌معنوی(نسخهٔ‌نیکلسون) به‌کوشش حسن لاهوتی

شرح‌مثنوی‌اکبرآبادی(۴جلد) به‌کوشش نجیب مایل هروی

پرس و جوی همچنان باقی کارل پوپر سیامک عاقلی

(خویشتن‌نامهٔ فکری کارل پوپر)

ایران و مدرنیته به‌کوشش رامین جهانبگلو

داریوش کبیر پیر بریان میترا معصومی

ماکسیم گورکی آرکادی واکس برگ

(زندگینامهٔ ماکسیم‌گورکی براساس‌اسناد خارج‌شده‌از طبقه‌بندی)

مجموعهٔ بهداشت / پزشکی

تصلب‌شرائین‌وراههای‌مقابله‌باآن هیأت مؤلفان دکتر بابک شهبازیان

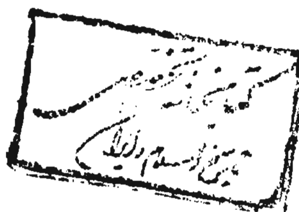
۲۵۰ توصیه مهم پزشکی هیأت مؤلفان دکتر بابک شهبازیان

اضافه وزن و راههای مقابله باآن دکتر دیپاک چوپرا دکتر بابک شهبازیان

(براساس طب آیورودایی)

تغذیه و مغز هیأت مؤلفان عباس سلامیان

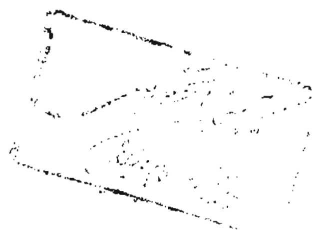
خواص درمانی گیاهان دارویی دکتر برنارد جنسن



N. Mayel-e-Heravi

SAYE BÉ SAYE

Essays on
Literature, mysticism, bibliography and culture





Goftar Publishing Corp.
Tehran, 1999